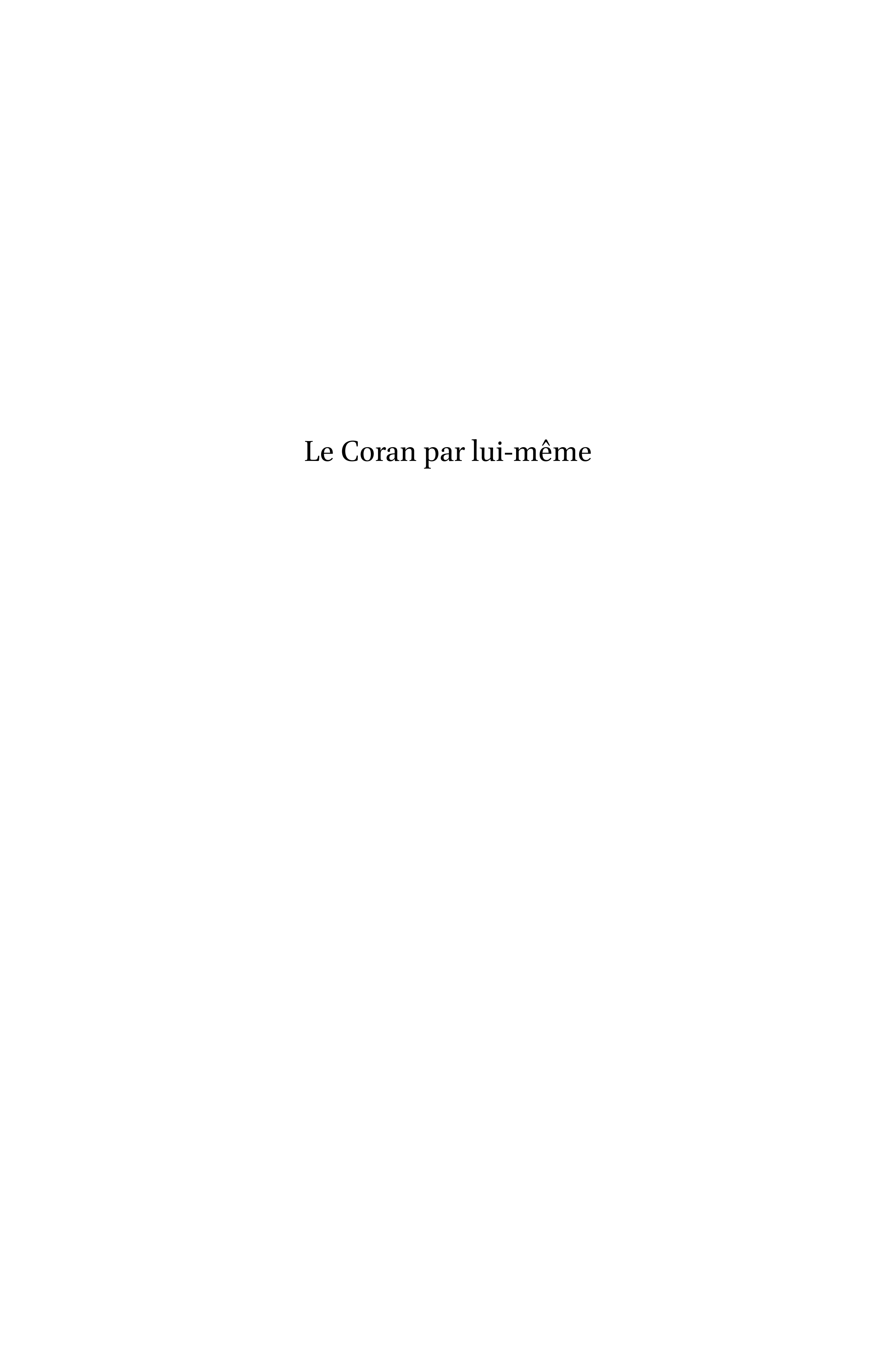


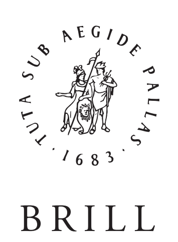
Le Coran par lui-même

Le Coran par lui-même

Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel

par

Anne-Sylvie Boisliveau



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2014

Cover illustration: Exemplaires du Coran (*masahif*) dans la mosquée al-Hussayn, Le Caire / copyright Alix Philippon.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Boisliveau, Anne-Sylvie.
Le Coran par lui-même : vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel / par Anne-Sylvie Boisliveau.
pages cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-25064-2 (hardback : alk. paper) – ISBN 978-90-04-25970-6 (e-book) 1. Qur'an–Names. 2. Qur'an–Criticism, interpretation, etc. 3. Qur'an–Language, style. I. Title.

BP134.N25B65 2013
297.1'226–dc23

2013031405

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISBN 978-90-04-25064-2 (hardback)
ISBN 978-90-04-25970-6 (e-book)

Copyright 2014 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

TABLE DES MATIÈRES

PARTIE I

L'AUTORÉFÉRENCE DIRECTE :
LE VOCABULAIRE CHOISI PAR LE CORAN POUR SE DÉFINIR

PARTIE II

L'AUTORÉFÉRENCE INDIRECTE : STRATÉGIES ARGUMENTATIVES

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est partiellement tiré de ma thèse de doctorat. Je remercie en premier lieu les institutions grâce auxquelles j'ai pu réaliser celle-ci : l'*Institut Français du Proche-Orient* (IFPO) à Damas où j'ai bénéficié d'une bourse BAR ; l'*Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman* (IREMAM) à Aix-en-Provence (Université Aix-Marseille) ; la *Fondation pour la Recherche et le Dialogue Interreligieux et Interculturels* (FIIRD) qui m'a accueillie à Genève grâce à la *Levant Foundation*. La transformation de cette thèse en livre a été facilitée par un post-doctorat à la *Faculté de Théologie et d'Etudes Religieuses* de l'Université de Groningue aux Pays-Bas. Parallèlement, j'adresse mes remerciements les plus cordiaux aux universitaires qui m'ont encouragée sur le plan scientifique à différentes phases de la thèse, notamment, par ordre de rencontre : Jérôme Lentin, Jacques Jomier († 2008), Denis Daoud Gril mon directeur de thèse (que je remercie particulièrement pour ses sages conseils, sa souplesse et sa patience), Alfred-Louis de Prémare († 2006), Claude Gilliot, Daniel Madigan, Stefan Wild, Angelika Neuwirth et son équipe (notamment Dirk Hartwig et David Kiltz), Pierre Lory, Eva-Maria Zeis-Lika, Michel Cuypers, Joseph Dichy, Geneviève Gobillot, et également Paolo dall'Oglio pour son intérêt pour l'analyse rhétorique, et enfin, Michael van der Meer pour son aide concernant les langues sémitiques.

J'exprime également ma profonde gratitude aux croyants musulmans qui m'ont accueillie et m'ont permis de connaître leur foi lors de mes sept années passés en Syrie/Liban/Egypte, et notamment les personnes des instituts islamiques de Damas[1]. Je souhaite remercier très chaleureusement les personnes qui ont gracieusement accepté de relire certaines parties de ma thèse[2] dont, tout particulièrement, M.-P. Gilliéron-Graber pour le long travail de relecture de l'ensemble – les éventuelles erreurs étant de ma responsabilité. Merci à tous ceux qui ont su m'encourager aux moments

[1] أقدم جزيل الشكر للمؤمنين والمؤمنات من أجل استقبالهم وصداقتهم فإنهم قد أعطوني إمكانية التعرف إلى إيمانهم واعتقادهم خلال السنوات الأخيرة في سوريا ولبنان ومصر وخاصة في المعاهد الإسلامية في الشام.

[2] Notamment M.-P. Bouladoux, C. Delpoux, E. Gabaix-Hialé, G. Ganz, H. Gérardin, S. Minoo, A. Passot-Mannooretonil, S. Rey, S.-A. Sauvegrain, V. Sécher et des membres de ma famille.

difficiles, notamment ma famille, M.A. Savary à Genève, A. Périn-Riz et sa famille (dont l'accueil et le soutien lors de mes passages à Aix-en-Provence ont été précieux) et tous les autres, à qui je demande pardon de ne pouvoir tous les mentionner. Enfin, je remercie A. Passot-Mannooretonil et la famille El-Hage pour l'aide des derniers moments à Groningen.

Ce livre est dédié aux habitants de Syrie, quelle que soit leur appartenance, qui souffrent d'oppressions multiples depuis longtemps mais plus encore plus en ce printemps 2012 au moment où j'ai procédé aux corrections de cet ouvrage.

PRÉFACE

Ecriture sacrée jamais ne s'épuise. Une succession de pieuses générations ont trouvé – et continuent de trouver – sagesse et consolation, encouragement et guidance à chaque ligne de leur Ecriture. Une multitude de savants en ont analysé et débattu le sens de chaque mot. Sur ce point, le Coran ne fait pas exception parmi les Ecritures. Il appartient également à chaque génération de frayer de nouveaux accès à ce précieux texte sacré qu'est le Coran – qu'il soit récité et retransmis par le haut-parleur d'un minaret ou lu à la pâle lumière d'une lampe de chevet.

Chercher à appréhender l'autoréférentialité d'un texte est une manière particulière de le scruter. Un texte est défini comme autoréférentiel lorsqu'il parle de ce qu'il est. L'autoréférentialité, dans un sens strictement philosophico-logique, peut être définie de façon précise et conduire à des paradoxes mathématiques biens connus. Mais lorsqu'elle apparait dans des textes littéraires ou religieux, l'autoréférentialité est plus évasive et plus difficile à cerner. Le Coran, de toute évidence, ne dit pas qu'il est autoréférentiel. Pourtant, savants musulmans et pieux croyants ont toujours su, au long des siècles, que le Coran contenait de nombreuses déclarations à propos de lui-même. De fait, elles ne peuvent échapper à quiconque lit le texte ou écoute sa récitation. Le Coran fait montre de ce mode autoréférentiel, que l'on peut aussi nommer « auto-réflexivité », à un degré élevé, plus élevé qu'en aucun autre texte des Ecritures juives ou chrétiennes. Le Coran doit être considéré comme le texte le plus autoréférentiel des grands Livres sacrés de l'humanité. Daniel A. Madigan a fort bien décrit l'Ecriture sacrée des musulmans : « Le Coran est lui-même et *à propos* de lui-même. » (*the Qur'an is itself and* about *itself*). On peut même avoir l'impression que le Coran se comprend lui-même « non pas tellement en tant que livre achevé, mais en tant que processus d'« écriture » et de « réécriture » divine en cours » (Daniel A. Madigan)[1]. Il est fort possible que les termes « livre » et « écriture » soient d'une portée trop restreinte dans ce contexte, et il peut s'avérer préférable d'appeler la genèse du Coran « processus de révélation – et de réajustement de cette révélation – en cours ». L'autoréférentialité du Coran a toujours été

[1] Daniel A. Madigan, *The Qur'ân's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, 2001, p. 62.

présente, mais ce n'est que récemment qu'elle a été prise en considération comme trait spécifique et constitutif du texte. Une telle prise en considération de l'autoréférentialité est une manière nouvelle d'appréhender le texte coranique. L'ouvrage d'Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, explore pour la première fois, et d'une manière systématique et approfondie, ce phénomène particulier.

Dans ce qui suit, je me contenterai de mentionner trois exemples typiques de l'autoréférentialité coranique :

1. Auto-affirmation et classification

Le texte coranique abonde en auto-affirmations qui classifient ses propres fonctions en diverses catégories. Le texte fait clairement comprendre à l'auditeur/lecteur qu'il combine en son sein divers genres littéraires. Il se donne à lui-même une variété de noms, liant souvent à chacun de ces noms une fonction spécifique du texte : ainsi, *tanzīl* est lié à la notion de « révélation », et *kitāb* à la notion d'« Ecriture, livre », etc. La plus importante de ces « auto-classifications » est celle engendrée par l'utilisation du terme *qur'ān* lui-même. Ce terme, signifiant littéralement « récitation », est utilisé de manières contradictoires dans le document que l'on appelle aujourd'hui le Coran. Il ne pouvait cependant pas désigner « le texte coranique » au sens du corpus clos que musulmans et non-musulmans connaissent de nos jours (le *muṣḥaf*).

2. Formulations négatives à l'encontre du texte

Les auto-affirmations négatives présentes dans le texte coranique remontent souvent à des controverses au sein de la première communauté musulmane, ou peuvent s'entendre comme caractéristiques de polémiques interreligieuses entre la communauté musulmane en développement et ses contemporains non-musulmans. D'ailleurs, les deux pôles constitués par la communauté musulmane naissante d'une part et par les non-musulmans de l'époque d'autre part peuvent s'avérer difficiles à distinguer. Une des formulations autoréférentielles négatives les plus caractéristiques est peut-être la suivante : {Et les démons ne sont pas descendus avec lui [sous-entendu, avec le Coran] ...} (Q26, 210) : la descente-révélation du Coran n'est pas le fait des démons. Un tel verset reflète un reproche contemporain adressé au texte récité, que celui-ci s'est trouvé forcé de réfuter.

3. Premières traces d'interprétation du Coran

Le verset 7 de la sourate 3 est souvent décrit comme la pierre d'achoppement de l'exégèse islamique et comme l'exemple le plus ancien d'exégèse présente au sein-même du texte canonique :

> {C'est Lui qui a fait descendre sur toi l'Ecriture, dans laquelle se trouvent des versets clairs qui sont la Mère du Livre (*umm al-kitāb*) et d'autres qui sont ambigus. Quant à ceux qui ont dans le cœur une déviance, ils en suivent la part ambiguë, cherchant la dissension et l'interprétation, [alors que] personne n'en connait l'interprétation si ce n'est Dieu…}.

Le texte distingue entre deux sortes de versets coraniques, ceux qui sont clairs (*muḥkam*) et ceux qui sont ambigus (*mutašābih*). Le sens précis de ces deux termes dans ce verset est encore l'objet de contestation. Mais sans aucun doute possible, ce verset est par excellence un exemple d'autoréférence.

Un dernier mot. Selon le dogme islamique, c'est Dieu qui parle dans le Coran. Le Coran est moins un texte rapportant la révélation divine qu'un protocole de cette révélation. Celui qui parle, Dieu, est vu de l'intérieur du texte canonique comme tout occupé à surveiller, classer, interpréter et justifier la révélation, ainsi qu'à ajuster, codifier et même annuler des versets transmis par le Prophète. Qui plus est, vu de l'intérieur, ce Dieu qui parle dans le Coran se révèle – parfois avec dureté, et plus souvent avec bonté – comme celui qui guide sa communauté au moyen du Coran et gère tous les obstacles qui pourraient mettre la cohésion de la communauté musulmane naissante en danger. Vu de l'extérieur, le texte canonique et le processus de canonisation semblent être intimement liés à une volonté de défendre l'autorité du texte face à des revendications concurrentes et de s'ajuster aux différentes phases de la vision que le Prophète avait de lui-même et de sa communauté. L'autoréférence coranique devient une véritable « stratégie d'auto-autorisation » (*strategy of self-authorization*)[2]. Comme Angelika Neuwirth l'a récemment et abondamment prouvé, c'est dans le contexte spécifique de l'antiquité tardive que le texte coranique est apparu en tant que récitation et Ecriture[3]. Et revêtu d'une dimension autoréférentielle substantielle.

---

[2] Nicolai Sinai, « Qur'anic self-referentality as a strategy of self-authorization », in Stefan Wild (éd.), *Self-Referentiality in the Qur'an*, Wiesbaden, 2006, pp. 103–134.

[3] Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, 2010.

Ainsi, l'étude d'Anne-Sylvie Boisliveau contribue de façon importante à l'analyse d'un aspect crucial de la révélation coranique.

Stefan Wild
Bonn, le 22 avril 2013

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Pour les transcriptions de l'arabe, nous utilisons les lettres et symboles suivants. Nous ne tenons pas compte des lettres solaires, ni des désinences finales excepté lorsque nécessaire.

ء	ʾ (non notée si initiale y compris pour d'autres langues sémitiques)
ث	ṯ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
ذ	ḏ
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ا ى	ā
ي	ī y
و	ū w

Certains mots arabes sont passés dans l'usage français et nous les utilisons : Coran, islam, sunna, sourate, hadith, etc. Nous adoptons certains pluriels francisés : hadiths, oulémas. Nous utilisons la transcription, en italique, pour les autres : *kitāb, āya, nabī, rasūl, tafsīr* (dont le pluriel est *tafāsīr*), *mufassirūn*, ...

Lorsque le Coran fait mention de personnages (ou groupes) bibliques connus et nommés en langue française courante (Moïse, Abraham, etc.), nous utilisons les noms d'usage en français. Pour les personnages ou peuples non présents dans les textes bibliques et donc n'ayant pas d'équivalent en français courant, nous gardons la transcription : Ṣāliḥ, Šuʿayb, Ṯamūd, etc.

Pour les références des citations coraniques, nous utilisons la lettre Q pour *qurʾān*. Par exemple : Q3, 24 : sourate 3, verset 24. Lorsque nous ne

faisons référence qu'à une partie du verset, nous ferons suivre le numéro d'une petite lettre, « a » pour la première partie, « b » pour une partie médiane ou finale, etc., ce qui permet simplement d'indiquer qu'il ne s'agit pas du texte du verset en entier : Q3, 24b–27a. Ce découpage en a, b, c etc. ne prétend pas être la seule manière de délimiter les propositions de chaque verset. Les noms de sourates sont en translittération normale, en italique : la sourate *al-Anʿām*. Nos traductions coraniques sont inspirées principalement de celles de R. Blachère et J. Berque et en partie de D. Masson, S.H. Boubakeur et quelques autres.

L'adjectif « judéo-chrétien » est simplement utilisé comme terme utile pour signifier tout ce qui a trait au judaïsme, et au christianisme en toutes leurs composantes, y compris les sectes les entourant à l'époque et dans la région en question, dans un sens large – même si parfois il désigne uniquement ces sectes liées à la fois du judaïsme et au christianisme. Le terme « orientaliste » est utilisé sans jugement de valeur.

Par ailleurs, tout texte a un auteur, ou des auteurs, c'est-à-dire une source. Nous utilisons donc le terme « auteur » pour désigner la source du Coran, lorsque nous avons besoin de la désigner dans le cadre de notre analyse textuelle. Mais nous n'entrons pas dans le débat de savoir « qui » est cet auteur, s'il y en a eu plusieurs etc. Ainsi par notre choix d'utiliser le terme « auteur » entre guillemets, notre travail sera ainsi accessible, espérons-nous, à ceux pour qui cet auteur a une identité définie – « Dieu » en l'occurrence – mais sans pour autant enlever de neutralité à ce travail qui se veut rigoureusement universitaire et donc neutre sur le plan des idées religieuses et dogmatiques.

Enfin, comme il s'agit de l'étude du *discours* coranique, lorsque nous écrirons des phrases telles « Le Coran est une lumière », cela signifiera : « Le texte coranique dit que le Coran est une lumière. »

Les références bibliographiques complêtes se trouvent en fin d'ouvrage. Lorsque nous citons les dictionnaires et les *tafāsīr*, nous ne donnons pas la page de la référence car les pages et numéros de volume varient beaucoup d'une édition à l'autre et chacun peut trouver l'information à l'entrée du mot concerné. Si ce n'est pas le cas, nous la mentionnons. Et nous utilisons les abréviations suivantes, étant donné la fréquence des références à ces ouvrages :

DC *Dictionnaire du Coran*
EI^2 *Encyclopédie de l'Islam* (numéro selon l'édition)
EQ *Encyclopaedia of the Qurʾān*
KA *Kitāb al-ʿayn* d'al-Ḫalīl.
LA *Lisān al-ʿarab* d'Ibn Manẓūr.

INTRODUCTION

Comment les musulmans définissent-ils le Coran ? Une simple investigation dans les rayons « islam/Coran », d'une grande librairie généraliste parisienne, en 2008, ne nous a permis de trouver, parmi les ouvrages religieux, que deux livres abordant cette question fondamentale. Voici comment le Coran y est défini :

> Le Coran explique ce qui est bien et ce qui est mal. (…) Tout le monde peut comprendre le Coran, un Livre de sagesse divine, car ses descriptions de jugements et de perfection spirituelle sont extrêmement claires, intelligibles et aisées.
>
> Le Coran prévient l'humanité et guide tous les Musulmans qui sont humbles et observent les limites de Dieu [*sic*][1].
>
> Le Coran est en dehors du temps et de l'espace, c'est un rappel pour tous les gens, il les informe sur la vie éternelle et les appelle à suivre le droit chemin.
>
> Le Coran est le guide des connaissants [*sic*] et des conscients, le guide des djinns et des hommes (et des femmes), le professeur de ceux parvenant à la perfection, et l'instructeur de ceux qui recherchent la vérité.
>
> Le Coran ne peut en aucune façon avoir d'égal.

Ces citations proviennent d'un petit livre intitulé *Prendre le Coran comme guide*[2], placé bien en vue dans le rayon. On note comme titres de chapitres : « Le Coran est le critère qui permet de distinguer le bien du mal », « Dieu explique tout dans le Coran » – il est précisé plus bas que « Dieu nous a envoyé le Coran pour exposer tous les problèmes et fournir toutes les solutions »[3] – ; « Se conformer au Coran soulage les hommes de leur fardeau » ; « Dieu met en garde l'humanité grâce au Coran ». L'autre ouvrage religieux répondant à notre question est *Le Coran : Sa nature et Ses attributs*[4], publié

---

[1] C'est-à-dire les limites fixées par Dieu, et donc, ce qu'il prescrit. Il s'agit ici d'une mauvaise traduction de l'expression *ḥudūd allāh*.

[2] Yahya, *Prendre le Coran comme guide*. Citations respectives : p. 35 ; 37 ; 38–39 et 40. Cet ouvrage, écrit sous le pseudonyme « Harun Yahya », appartient à un courant particulier (créationnisme) et ne saurait être pris pour représentatif de l'islam ; cependant les citations ci-dessus, attribuées à Bediuzzaman Said Nursi (1878–1960), figure importante de l'islam de Turquie, correspondent au dogme islamique commun.

[3] Yahya, *Prendre le Coran comme guide*, p. 47.

[4] El-Bouchikhi, *Le Coran : Sa nature et Ses attributs*.

en français en 2003 et composé de chapitres s'intitulant : « Le Coran est le livre parfait et globalisant », « Le Coran : guide, accompagnement et orientation pour l'Homme », « La guérison de l'Homme par le Coran », ou encore « Le Coran est une miséricorde pour l'être humain » pour n'en citer que quelques-uns.

A la même époque, nous nous sommes procuré des ouvrages religieux en Syrie. L'un d'entre eux, un manuel de sciences coraniques de la faculté de Sharia de l'université de Damas, donne en une phrase la définition du Coran :

> Le Coran est la parole de Dieu, descendue sur le prophète – paix et salut de Dieu sur lui –, écrite dans les *maṣāḥif*[5], transmise par transmission ininterrompue, vénérée à travers la récitation, et inimitable ne serait-ce qu'en une seule de ses sourates.[6]

Enfin, un autre ouvrage religieux trouvé en Syrie nous apporte des réponses exprimées différemment. Il s'agit d'une présentation de l'islam en un ouvrage largement diffusé – traduit ici en français et publié en Arabie Saoudite –, intitulé *Connaître l'islâm*, écrit par ʿAlī Ṭanṭāwī, célèbre cheikh né à Damas en 1909 :

> Le musulman croit que le Coran est la parole de Dieu, apportée par Gabriel à Muḥammad, qui l'a transmise comme il l'a entendue. Le musulman ajoute foi que le contenu du Livre (Al-Mushâfe) dont nous disposons est la totalité du Coran. Quiconque en nie une partie ou en doute sort de l'Islâm.
>
> Le Coran est le miracle de Muḥammad (B.S.L.)[7].
>
> Le caractère inimitable du Coran est un fait, mais ne cherchez pas comme les spécialistes de la rhétorique, les endroits inimitables du Coran. En effet, ce qui est inimitable, ce ne sont pas seulement ses expressions, ni son contenu métaphysique, mais sa globalité. Il est semblable à une jolie femme. Sa beauté n'est pas dans la seule couleur de sa peau, dans ses yeux, ou dans une seule partie d'elle, mais elle se trouve dans son ensemble. Même si chaque observateur du Coran aperçoit le caractère inimitable du côté qu'il observe.
>
> [Muḥammad] a apporté un livre d'un style littéraire splendide ; au sommet de la complétude en matière de droit ; en métaphysique il contient des choses ignorées des hommes que la raison humaine ne peut saisir d'elle-même ; dans

[5] *Maṣāḥif* : pluriel de *muṣḥaf*, c'est-à-dire livre du Coran en tant qu'objet matériel.

[6] ʿItr, *Al-Tafsīr wa ʿulūm al-qurʾān*, p. 219 (notre traduction).

[7] « B.S.L. » : abréviation de la formule de bénédiction « paix et salut de Dieu soient sur lui », utilisée aujourd'hui presque systématiquement en expression des convictions religieuses islamiques – ici dans une de ses variantes, « B.S.L. » signifiant probablement « Bénédiction et Salut sur Lui ».

> le domaine des sciences de la nature, il souligne des lois et des phénomènes inconnus même des dix siècles qui l'ont suivi, dont certains ont été découverts après mille trois cents ans et d'autres encore non découverts.[8]

On reconnaît aisément dans ces publications parisiennes, damascènes et saoudiennes les principaux dogmes concernant le Coran et transmis par la tradition islamique ancienne[9] : définition comme parole divine directement révélée au prophète Mahomet, inimitabilité (*iʿǧāz*), perfection du texte qui comprend tous les savoirs, universalité de ses enseignements.

Une question surgit alors : le Coran se définit-il *lui-même* ainsi ?

Cette question a fait l'objet de nos recherches de doctorat qui ont abouti à une thèse dont est tiré le présent ouvrage. Le discours autoréférentiel du Coran s'est révélé à la fois constituer un aspect omniprésent dans le texte coranique et être situé aux fondements de la croyance musulmane. Nous n'avons cessé de mesurer, au cours de notre enquête, l'importance de cette question dans des domaines sortant nettement du cadre des études coraniques.

Travaux précédents sur l'autoréférence coranique

L'autoréférence coranique avait déjà été partiellement abordée avant nos recherches. Tout d'abord, par quelques travaux de dimension relativement limitée, tel l'article d'Anthony Johns[10] sur « Le Coran par le Coran » qui présentait uniquement, à partir de citations coraniques, différents aspects du discours autoréférentiel. Un chapitre de l'ouvrage introductif de Tilman Nagel sur le Coran rassemblait lui aussi des passages coraniques autoréférentiels commentés[11]. De même, un chapitre de la présentation du Coran par Muhammad Abdel Haleem intitulé « The Qur'an Explains Itself »[12] mettait

---

[8] Tantâwî, *Connaître l'islâm*. Citations respectives : p. 220, 241, 243, 242.

[9] Ainsi par exemple ce qui est transmis par le grand exégète du Xe s., al-Ṭabarī (cf. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, 1990, pp. 73–78.) et de nombreux autres savants en islam (cf. Gilliot, « Traditional disciplines of Qur'ānic Studies », *EQ*.)

[10] Johns, « The Qur'an on the Qur'an », 1981.

[11] Nagel, *Der Koran : Einführung, Texte, Erläterungen*, 1991 : chap. « Anhang : Der Koran über den Koran », pp. 326–337.

[12] Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an – Themes and Style*, 2001 : chap. 12, pp. 158–183.

en avant la nécessité d'utiliser le contexte textuel (*maqām*) et l'intratextualité (*al-qur'ān yufassiru baʿḍuhu baʿḍ*: «le Coran s'interprète en relation avec ses autres parties») pour pratiquer l'exégèse du Coran. Mais surtout, Alfred-Louis de Prémare avait consacré un chapitre aux «débats sur le Coran… dans le Coran» dans son intéressant petit ouvrage *Aux origines du Coran* et lancé des pistes pleines d'inspirations[13]. Ces courts travaux avaient montré l'importance de l'autoréférence au cœur du discours coranique. D'autres publications ont étudié certains éléments du vocabulaire utilisé dans l'autoréférence. Ainsi l'article de William Graham sur le terme *qur'ān*[14], ceux de Stefan Wild sur la racine *n-z-l*[15] et sur le verset Q3, 7[16]. Mais aucun de ces articles n'abordait l'autoréférence de façon globale.

Par ailleurs, quelques textes avaient traité de la notion d'«Ecriture sacrée». Là encore, plusieurs textes de W. Graham[17] avaient aidé à saisir ce que l'étude d'une Ecriture sacrée exige de spécifique, par une étude comparative prenant en considération les particularités de chaque tradition. Avant lui, William Smith[18] avait mis en avant la nécessité d'étudier la façon dont la communauté, au cours de l'histoire, comprend son Ecriture et également comment elle la conçoit, quel statut elle lui donne. Des éléments se trouvent également dans des études comparatives, telles celles éditées par Frederick Denny[19]. Un exposé de la notion de «parole de Dieu» dans le Coran avait été effectué par Thomas O'Shaughnessy; il est centré non sur la notion de parole révélée, mais sur la nature du Christ selon le Coran[20]. Plus particulièrement, la suite d'articles d'Arthur Jeffery publiée ensuite sous le titre *The Qur'ān as Scripture*[21] avaient exposé, sans lien avec l'idée d'autoréférence,

13 De Premare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, 2004. Même si l'auteur n'a fait que lancer des pistes, celles que nous avons suivies – ou rejointes – se sont avérées très fructueuses.

14 Graham, «The Earliest Meaning of Qur'ān», 1984. Cf. notre chapitre I.A.2.

15 Wild, «'We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth …': Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of *Nuzūl, Tanzīl* and *Inzāl*», 1996. Cf. notre partie I.B.1.2.

16 Wild, «The Self-Referentiality of the Qur'ān: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge», in McAuliffe, e.a. (éds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, 2003, pp. 422–436.

17 Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, 1988.

18 Smith, «The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an», 1980.

19 Denny, Taylor, (éds.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, 1985.

20 O'Shaughnessy, *The Koranic Concept of the Word of God*, 1948.

21 Jeffery, «The Qur'ān as Scripture», 1950.

un certain nombre d'hypothèses dont certaines que notre propre thèse nous a amenée à confirmer. Les travaux de Richard Bell repris par Montgomery Watt[22] avaient abordé les évolutions de la conception que Mahomet avait du Coran. Si tous ces travaux avaient enrichi notre connaissance de certains aspects de la définition du Coran, ils n'avaient pas traité la question en tant que logique autoréférentielle présentée par le texte, ni dans l'ensemble de son étendue.

Mais surtout, deux ouvrages portant sur l'autoréférence dans le Coran avaient été publiés plus récemment. Le premier est celui de Daniel Madigan, *The Qurʾān's self-image*[23], dont nous discutons l'apport dans notre livre notamment à propos du terme *kitāb*[24]. Il a construit son ouvrage en analysant les interrelations sémantiques autour de ce terme central de l'autoréférence, en utilisant la méthode proposée par Toshihiko Izutsu dans les années 1950[25] mais son travail s'est limité à cette étude sémantique : il ne s'est pas engagé sur l'étude de l'argumentation, comme nous le proposons[26] dans notre ouvrage – et nous présentons d'ailleurs le vocabulaire sous un autre angle que lui. Le second ouvrage est celui édité par S. Wild[27]. Malgré son titre (*Self-Referentiality in the Qurʾān*) et malgré la volonté de son éditeur, ce volume, qui rassemble des communications diverses dans leurs propos, faites lors d'un colloque, ne traite pas cette question de front. Certaines de ses composantes ont présenté des liens directs avec notre travail, ponctuellement (Gerald Hawting, Thomas Hoffman) ou de façon plus générale (D. Madigan, Nicolai Sinai, Angelika Neuwirth), en lien avec les questionnements de la troisième partie de notre thèse, qui fera l'objet d'un autre ouvrage. Cependant, c'est l'introduction de S. Wild qui nous a particulièrement aidée, et notre ouvrage lui doit beaucoup : elle présente non seulement les différentes facettes de l'autoréférence coranique mais surtout les

---

22 L'*Introduction to the Qur'an* de Richard Bell (1953) a été rééditée par W. Montgomery Watt en 1970 sous le titre *Bell's Introduction to the Qurʾān*.

23 Madigan, *The Qurʾān's self-image : writing and authority in Islam's scripture*, 2001.

24 *Kitāb* est généralement traduit par « livre, écrit » mais a d'autres significations dans le contexte coranique, cf. partie I.A.1, p. 25 ss.

25 Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran : a Study in Semantics*, 1959 ; *God and man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 1964. Ses ouvrages, fondés sur l'étude des champs sémantiques et des interrelations du vocabulaire dans le Coran, semblent connaître un certain succès auprès des chercheurs musulmans du monde arabe dans le domaine des sciences coraniques.

26 Et comme D. Madigan lui-même nous avait encouragée à le faire, lorsque nous l'avons rencontré en 2006. Qu'il en soit remercié.

27 Wild, (éd.), *Self-Referentiality in the Qurʾān*, 2006.

difficultés liées à la compréhension de celle-ci. Lors de notre recherche, nous nous sommes efforcée de conduire l'étude minutieuse que S. Wild avait appelée de ses vœux[28].

Enfin, encore plus récemment, la thèse de Mustapha Ben Taïbi, publiée sous le titre *Quelques façons de lire le texte coranique*[29], soulève des questions proches des interrogations qui ont accompagné notre analyse : qui s'adresse à qui dans le texte coranique ? Quelles fonctions a « le métadiscours du locuteur Allah destiné à construire son image »[30] ? L'auteur de cette thèse résolument tournée vers l'analyse linguistique mentionne le discours que Dieu a sur lui-même, y rattachant le discours sur le Coran, et prend note d'une autoréférence sans la nommer[31]. Il invite à étudier tous les « métadiscours du locuteur »[32], et nous estimons que notre présent travail aura répondu à cette demande.

Ainsi, tout en reconnaissant sa dette envers ces travaux et notamment ceux d'A.-L. de Prémare, de D. Madigan et de S. Wild, le présent ouvrage espère offrir à la communauté universitaire et aux lecteurs intéressés un complément utile aux études existantes sur le Coran et un examen approfondi du discours autoréférentiel coranique par la prise en considération de l'ensemble de ses caractéristiques, y compris ses logiques argumentatives.

Questions de méthodologie

Précisons d'abord les questions de méthodes qui se sont posées lors de nos recherches et les solutions que nous avons choisies. De fait, l'étude du discours coranique soulève un certain nombre de difficultés méthodologiques. Notons d'emblée que l'étude du discours *autoréférentiel* du Coran exigeait de distinguer clairement entre le *Coran comme corpus*, dont nous nous sommes servi comme source, et le *Coran en tant qu'objet décrit par le texte coranique*, visé par notre étude. Dans le corpus, cet objet recouvre

[28] A. Neuwirth, N. Sinai et S. Wild, que nous avons rencontrés en 2007, nous ont ouvert des pistes de réflexion. Qu'ils en soient remerciés.

[29] Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, 2009. Nous remercions C. Gilliot pour l'avoir portée à notre connaissance lors de la soutenance.

[30] Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, p. 66.

[31] Il écrit ainsi : « A partir d'un mélange de dimensions cosmiques, anthropologiques et langagières est évoqué un monde particulier que le Coran lui-même construit. » Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, p. 131.

[32] Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, p. 69.

souvent les « récitations » énoncées par le prophète et/ou les « récitations » que Dieu lui transmet, ou encore des « récitations » qu'il convient de réciter dans un cadre liturgique.

Le Coran « corpus » que nous avons utilisé comme source est une des versions standard du Coran aujourd'hui : celle qui reproduit la version mise au point en 1923 par des savants de l'université islamique d'al-Azhar, au Caire, sous le patronage du roi Fu'ād. Cette version proviendrait d'une des variantes de lecture canoniques fixées au Xe s., celle attribuée à ʿĀṣim (lecteur de Kūfa, mort en 746) et transmise par Ḥafṣ (mort en 806). Nous nous limitons à cette version dite de ʿĀṣim : d'une part, prendre en compte l'ensemble des éléments disponibles serait un travail colossal – il n'existe pas encore d'édition critique du corpus coranique intégrant les variantes de lectures et de manuscrits[33] – ; et d'autre part, ce qui nous intéresse avant tout est le Coran tel qu'il est compris par la communauté musulmane ; or le texte du Coran pour la majorité des musulmans d'aujourd'hui est celui de l'édition dite de ʿĀṣim.

Mais surtout, essayer de cerner, d'analyser et de comprendre « ce que le Coran dit sur lui-même », c'est avant tout essayer de comprendre le Coran et donc, faire face à tous les problèmes liés à l'étude du texte coranique. La langue ancienne et l'histoire incertaine du texte constituent en elles-mêmes des difficultés ; mais il faut aussi compter avec une difficulté d'une autre nature, spécifique à l'étude d'un objet « très connu », un *texte fondateur*[34] – et en l'occurrence, ici, un objet sacré. Toute étude d'un tel objet voit s'élever nécessairement nombre d'*a priori* et de certitudes tant positives que négatives envers l'objet étudié, ainsi que nombre d'habitudes de relations à l'objet fondées sur des approches autres que scientifiques et universitaires. L'un de ces *a priori* négatifs à l'égard du texte coranique est celui qui le considère comme le fondement d'une violence religieuse ; cet *a priori* n'affecte cependant pas les sources dont nous avons eu besoin pour conduire notre recherche. En revanche, au sein-même des sources annexes à notre objet de recherche s'expriment des certitudes et des *a priori* positifs

---

[33] C'est à cela qu'œuvre actuellement un groupe de chercheurs installé en Allemagne, autour d'Angelika Neuwirth et Michael Marx. Le projet se nomme *Corpus Coranicum* et vise, entre autres, une édition qui présenterait sur chaque page toutes les variantes connues (les « lectures » comme les variantes des manuscrits) d'un même verset, qu'elles soient phonétiques ou écrites. Site web : www.bbaw.de. Par ailleurs, sur la question des préalables à l'organisation d'une édition critique du texte coranique, se référer à Kropp, (éd.), *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text*.

[34] Cf. notre article : Boisliveau, « Approcher un texte fondateur : difficultés, solutions et limites à partir de l'étude du Coran ».

à l'égard du Coran, fait compréhensible dans le cas des sources islamiques, dont le discours religieux est, de façon naturelle, fondé sur une croyance et n'est donc pas neutre dans sa façon d'appréhender le texte coranique.

Effectuer un « retour au texte » ?

Face à ces difficultés liées à l'étude d'un objet « très connu », il est logique de chercher à « donner la parole au texte », c'est-à-dire d'essayer d'étudier les sens portés par le texte au moment de sa composition. Et cela l'est encore davantage lorsque l'objet que l'on cherche à connaître est le texte lui-même : les études sur l'autoréférence sont souvent guidées par le besoin de connaître un objet d'une façon qui soit garantie par l'objet-même[35]. Tel est le cas dans nos recherches dans le sens où, même si nous ne nous attendions pas nécessairement à ce que l'autodéfinition du Coran soit totalement différente des définitions des ouvrages islamiques citées au début de cette introduction, nous désirions saisir l'importance relative de chacune des composantes de ces définitions et comprendre la façon dont ces définitions sont articulées dans le texte, afin d'essayer à la fois de les connaître hors de leur possibles transformations au cours de l'histoire, et à la fois de nous garder d'imposer à ces définitions des concepts qui leur seraient étrangers. Mais surtout, nous souhaitions regarder ces questions essentielles avec un nouvel angle de vue : celui de *l'argumentation*. En d'autres termes, pour nous, derrière la question « Que dit le Coran sur lui-même ? » se cachait la question « Pour quoi (dans quel but) l'« auteur »[36] du Coran a-t-il exprimé une telle définition du Coran ? » Nous reviendrons sur ce questionnement qui constitue le fil directeur de notre ouvrage.

Cependant une entreprise de « retour au texte », par son aspect « utopique », n'est pas sans périls. Le chercheur Andrew Rippin a mis en garde

---

[35] T. Hoffman rapporte l'opinion de Jonathan Culler : « Culler points out that an important function of the notion of self-referentiality is to keep under control a situation of potential hermeneutical excess. If, for instance, a poem spawns a plethora of interpretations, one can delay or thwart this excess by asking what the poem *itself* has to say about its own nature or the process of interpretation. The answers to be produced then seem to uphold a special authority since they purportedly spring from the poem itself. » (HOFFMANN, « Agonistic Poetics in the Qurʾān : Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qurʾānic Self », p. 55.)

[36] Au long de l'ouvrage, nous utilisons le terme « auteur » entre guillemets de façon neutre, afin de laisser le lecteur libre de décider de son identité selon sa croyance. Toutefois, dans le cadre universitaire de cet ouvrage, cadre universitaire qui requiert de ne pas affirmer comme vérités des éléments issus de l'ordre de la croyance qui, force est de le constater, n'est pas la même pour tous, nous attendons du lecteur une attitude scientifique, c'est-à-dire l'idée que l'on ne connait pas *a priori* l'identité du ou des auteurs.

contre la prétention naïve de revenir au sens originel tel que compris, supposément, par le récitant Mahomet et les premiers auditeurs, au moyen d'une analyse dite « littéraire ». Cette dernière étudierait uniquement les caractéristiques textuelles de l'objet, par opposition à une analyse « historico-critique » qui se préoccuperait seulement de l'histoire du texte. A. Rippin insiste surtout sur le risque engendré par une analyse « littéraire » effectuée de façon isolée, qui serait de ne fournir qu'une « n-ième » interprétation d'un texte déjà très interprété. En effet, toute analyse « littéraire », ou textuelle, n'est en définitive qu'une *reader's response*, c'est-à-dire la manière qu'a son auteur de comprendre le texte analysé et d'y réagir, d'y répondre[37]. Il est évident que nous ne pouvons prétendre échapper au fait que cet ouvrage présente, dans une certaine mesure, notre propre interprétation du texte coranique. Cependant, d'une part, il ne nous a pas semblé que cela justifiait de renoncer à notre étude : quiconque travaille sur un objet œuvre nécessairement avec une part de subjectivité dans la façon dont il l'analyse. D'autre part, veiller à respecter certains éléments méthodologiques permet de limiter cette subjectivité.

Ainsi, nous nous sommes efforcée de respecter au cours de notre travail une mise en contexte afin de guider notre compréhension face à des passages linguistiquement difficiles tout ainsi que face aux *a priori*. Trois contextes ont été pris en compte : le contexte textuel immédiat (passages entourant le passage en question, notamment à travers l'analyse de la structure), le contexte textuel de l'ensemble du texte (« l'esprit » du texte, ou, plus concrètement, l'intratextualité), et de façon plus modérée le contexte historique (sens des mots à l'époque, environnement culturel, lien avec les langues sémitiques environnantes, intertextualité avec les textes de cet environnement). Pour réaliser cette triple mise en contexte, nous avons notamment créé pour la circonstance une base de données des passages coraniques. Celle-ci nous a également permis d'approcher l'exhaustivité et de respecter la proportionnalité, prenant en compte à la fois l'ensemble des occurrences d'un terme ou d'une idée, et les relatives proportions dans lesquelles il est utilisé. Nous avons également pris en considération la structure de certaines sourates, en lien avec l'approche novatrice développée par Michel Cuypers[38].

---

37 Cf. Rippin, « The Qur'ān as Literature : Perils, Pitfalls and Prospects ».

38 Cf. notamment Cuypers, *La composition du Coran* نظم القرآن, 2012, et Meynet, e.a., *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, 1998.

Il fallait par ailleurs recourir aux sources islamiques anciennes à bon escient, recours nécessaire dans le cadre de ce « retour au texte ». En effet, il est bien évident que texte canonisé et autres sources portées par la tradition sont liés ; un texte fondateur ne saurait être coupé de toutes les sources secondaires qui l'entourent[39]. D'une part, nous avons fait le pari de n'utiliser ni les *asbāb an-nuzūl*[40] ni plus généralement les hadiths, et de ne nous reporter que très rarement aux ouvrages de *tafsīr*. Cette hypothèse de travail a ses limites : sur certains points ces sources auraient pu nous éclairer. Mais nous avons fait ce choix pour proposer une lecture dégagée, autant que faire se peut, des interprétations traditionnelles – et effectuer une lecture du Coran selon ces sources aurait simplement changé le sujet : il se serait alors agit d'une étude de *l'interprétation*, au cours des siècles, de ce que le Coran dit sur lui-même.

D'autre part, nous avons restreint l'utilisation des sources islamiques à notre recherche lexicale (partie I) : nous y avons employé des dictionnaires arabes anciens et quelques éléments du *tafsīr*. Le problème des dictionnaires est qu'ils sont tous postérieurs au texte coranique, dont certains largement postérieurs. Le plus ancien à notre connaissance est le *Kitāb al-ʿayn*, d'al-Ḫalīl al-Farāhīdī (mort au début du IXe s. ap. J.-C., soit près de deux siècles après l'hégire). Puis viennent le *Ṣiḥāḥ* d'al-Ǧawharī (mort au début du XIe s.) et le *Lisān al-ʿarab* (achevé en 1290 par Ibn Manẓūr, qui compile plusieurs dictionnaires antérieurs). Enfin le *Mufradāt alfāẓ al-qurʾān* d'al-Rāġib al-Iṣfahānī propose un lexique du vocabulaire coranique (XIe s.). Nous avons également puisé dans un des manuels les plus représentatifs des sciences coraniques classiques : le *Itqān fī ʿulūm al-qurʾān*, d'al-Suyūṭī (fin XVe s.). Les *tafāsīr* utilisés sont essentiellement celui d'al-Ṭabarī (Xe s.) et quelques autres (XIIe et XIVe s.). Il convient de noter ici que dans les faits, les dictionnaires anciens cités ne se contentent pas de donner, comme exemple du sens des mots, des passages coraniques, mais qu'ils sont largement tributaires du *tafsīr*, ou tout au moins des conclusions majoritaires de l'exégèse classique, et qu'ils citent des hadiths – tout en citant également de la poésie ancienne, y compris préislamique. À travers eux, notre travail prend donc

---

39 « You cannot talk of the authority of scripture apart from the religious community on its ongoing historical journey (that is, apart from its tradition). You cannot talk of authority, scripture or tradition in isolation. » GIFFORD, « Religious authority. Scripture, tradition, charisma », p. 388.

40 *Asbāb al-nuzūl* : textes de la tradition islamique exposant les « circonstances » supposées (ou « causes » supposées) de la révélation de parties du Coran.

en compte d'un côté la dimension des aspects de la langue de l'époque. À cela nous avons ajouté l'emploi de dictionnaires modernes concernant les langues environnantes de l'époque, utilisées notamment par des communautés juives et chrétiennes (araméen, hébreu, syriaque). De l'autre côté, l'emploi des dictionnaires arabes anciens apporte des éléments de la tradition exégétique qui entoure le texte à l'époque classique : mais lorsque notre travail s'est autorisé à prendre en compte la tradition exégétique à travers eux, c'est essentiellement pour en discuter la pertinence en le confrontant au texte.

De plus, l'histoire de la composition du texte coranique et de son processus de canonisation reste à l'évidence une pierre d'achoppement pour toute étude scientifique sur le Coran : les incertitudes qui demeurent quant à la datation des premières versions du texte, qu'elles soient orales ou écrites, puis de ses éventuelles réécritures, corrections etc., rendent difficile tout examen du texte. Une étude qui cherche à retrouver « le sens du texte tel que voulu par son auteur » n'échappe pas à cette difficulté. Il est impossible de savoir si ce texte est exactement le même que celui qui est parvenu jusqu'à nous dans sa version canonique. Le « retour au texte » ne peut au mieux viser que la version retenue au moment de la canonisation, en supposant d'ailleurs que le canon n'a pas été altéré au cours des siècles. Toutefois, il est peut-être au fond de peu d'importance de ne pouvoir atteindre le sens voulu par un premier « auteur » : l'essentiel – et la seule solution possible – est que nous atteignons le sens voulu par l'« auteur » principal, celui qui a mis en place les idées dominantes du texte.

Enfin, il convient d'ajouter que notre ouvrage étudie non pas « ce que le Coran est », mais bien « ce que le Coran dit être ». C'est le *discours* du Coran qui nous intéresse, non sa définition objective ; et derrière ce discours du Coran, c'est le discours de l'« auteur » principal du Coran à propos de ce qu'est le Coran, que nous nous sommes efforcée de comprendre.

Comment étudier l'autoréférence coranique ?

Définition de l'autoréférence

L'autoréférence est la façon dont un texte, un discours, « parle » de lui-même, apporte à son lecteur ou à un auditeur une information sur lui-même. Le discours autoréférentiel dévoile *l'image* que le texte « veut » donner de lui-même, ou plutôt, l'image que le ou les « auteur(s) » veut/veulent donner du texte à ses/leurs lecteurs ou auditeurs. Pour mieux cerner les logiques de l'autoréférence, partons de l'exemple simple d'un dialogue

entre deux personnes lors d'une querelle. À un moment du dialogue, l'une dit à l'autre :

> Ce que je te dis n'est pas un reproche !

Dans cette phrase, le discours énonce qu'il n'est pas un reproche. On a donc ici un discours autoréférentiel, c'est-à-dire un discours, inclus dans un texte, qui exprime l'image que le locuteur veut donner de ce même texte.

Cet exemple montre que les deux éléments, le texte et son image, peuvent être différents : il est tout à fait possible que la personne fasse suivre son discours d'éléments qui sont, objectivement, des reproches, mais que, enfermée dans sa subjectivité, elle ne conçoive pas ce qu'elle dit comme un reproche, parce qu'elle n'accepte pas qu'on l'accuse de dire des reproches. Ainsi, la réalité du texte peut être différente de l'image que l'auteur cherche à en donner par un discours autoréférentiel.

La construction de cette image est présente dans le texte lui-même, sous forme de parties de texte ou de discours qui ont la particularité de dessiner cette image. Ces parties de texte ou ces discours peuvent être envisagés, selon certaines méthodes de linguistique et d'analyse littéraire, comme des « métatextes » ou des « intratextes ». Dans le cadre des disciplines d'analyse littéraire, la « métatextualité » et l'« intratextualité » sont vues comme deux formes de rapports entre textes[41]. Nous les définissons ci-après.

L'autoréférence est souvent un métatexte

Même si le préfixe *méta-* signifie « après, au-delà », le métatexte n'est pas défini ici comme un « texte au-delà du texte », mais comme un *commen-*

[41] Gérard Genette distingue cinq types de rapports entre textes (ou « transtextualités ») :

1) « Intertextualité » : présence effective d'un texte dans un autre (citation, plagiat, allusion…)
2) « Paratextualité » : un texte périphérique commente le corps du texte (titre, quatrième de couverture…)
3) « Métatextualité » : un texte commente un autre texte, sans le convoquer, voire sans le nommer
4) « Hypertextualité » : un texte antérieur (hypotexte) est imité ou repris avec transformation par un texte (hypertexte)
5) « Architextualité » : un texte est désigné selon son genre, son type de discours, etc. (par exemple, l'indication « Roman » après un titre) qui est le même que le genre d'autres textes.

Cf. www.fabula.org/atelier.php?Les_relations_transtextuelles_selon_G._Genette ; G. Genette cité par G.-E. Sarfati, *Eléments d'analyse du discours*, pp. 50–51 ; et Jeandillou, *L'analyse textuelle*, pp. 130–135.

taire ayant pour objet un texte[42]. Selon certaines définitions, le métatexte concerne tous les aspects du texte commenté, bien au-delà de sa nature de texte[43] ; selon d'autres, il concerne uniquement les aspects textuels – c'est-à-dire linguistiques – du texte commenté[44]. Ainsi, dans notre exemple, le métatexte intervient sur un aspect « textuel » lorsque la personne dit par exemple : « Je ne parle pas trop fort ! » (à propos de l'intonation ou du volume du texte prononcé). Si elle ajoute : « Je dis cela pour que nous nous comprenions bien. », cela concerne alors un aspect « non textuel » (le but du texte).

Ainsi, l'autoréférence prend souvent la forme d'un métatexte, c'est-à-dire d'un commentaire effectué par le texte sur lui-même, afin de construire sa propre image. C'est pour cette raison, semble-t-il, que S. Wild, dans l'introduction à l'ouvrage sur l'autoréférence coranique qu'il a dirigé, choisit d'assimiler par commodité « autoréférence » et « métatextualité » :

> I will confine myself to a common-sense definition: I will call a text that speaks about itself "self-referential". A linguistic behavior is self-referential when it speaks about communication while it is communicated. Provisionally, I use terms such as self-referentiality, self-reflexivity, meta-textuality, meta-communication, and others interchangeably and as synonyms.[45]

Nicolai Sinai, dans un article du même ouvrage, oppose quant à lui « métatextualité », concernant des rapports de commentaire entre sections du texte, à « autoréférence », concernant la fonction, l'interprétation et l'origine du texte :

> "Self-referentiality" (...) is used to denote a text which explicitly deals with the function it is meant to play, how it is properly to be understood, or how it came into being etc.[46]

---

[42] Certains linguistes utilisent le terme métatexte dans un sens restrictif, concernant par exemple la phrase « Cette phrase comprend cinq mots. » Cela n'est pas, bien évidemment, ce qui nous intéresse ici.

[43] JEANDILLOU, *L'analyse textuelle*, p. 131 : « La métatextualité correspond au rapport qu'entretient un texte avec un autre qu'il commente, explique ou critique, en le citant ou non. »

[44] Le discours qui commente est alors qualifié de « métadiscours », qui peut être un énoncé « métalinguistique » (qui a pour objet la langue elle-même), « métadiscursif » (qui s'applique directement aux paroles tenues sous forme de discours) et « métacommunicationnel » (qui porte sur le déroulement de l'échange). Cf. SARFATI, *Eléments d'analyse du discours*, p. 73. Dans le même sens, S. Wild, dans son introduction à *Self-referentiality in the Qur'ān*, indique que John A. Lucy, in *Reflexive language. Reported speech and metapragmatics*, « differentiates between meta-linguistic messages, in which the subject of discourse is language, and meta-communicative messages, in which the subject of discourse is the relationship between the speakers. » WILD, *Self-referentiality in the Qur'ān*, p. 6.

[45] WILD, *Self-referentiality in the Qur'ān*, p. 6.

[46] WILD, *Self-referentiality in the Qur'ān*, p. 111, n. 27.

Dans notre ouvrage, nous nous en tiendrons à la définition la plus large : le terme « métatexte » correspond à tout commentaire d'un texte, que le commentaire porte sur des caractères textuels du texte ou non.

L'autoréférence peut aussi prendre la forme d'intratextes

Toutefois, l'autoréférence peut être construite autrement qu'en commentant. Pour expliciter cette idée, revenons à notre exemple du dialogue. Considérons deux possibilités.

1) Si le discours forme un tout, entendons, une unité de temps et de pensée, il apparaît alors que seule la métatextualité[47] est possible dans le cadre d'un discours autoréférentiel. Le discours peut inclure un métatexte (c'est-à-dire un commentaire) sur lui-même dans son présent, dans le discours qui est en train d'avoir lieu :

> Ce que je te dis n'est pas un reproche !
>
> Mais bien sûr que je te parle objectivement !

Il est clair que dans le cas où le discours est vu comme formant un tout, le discours autoréférentiel est, sous divers aspects, métatextuel.

2) Mais il est aussi possible de considérer que le discours s'étale dans le temps et soit donc formé de plusieurs strates. Imaginons que les personnes poursuivent cette dispute le lendemain. Une personne pourra dire :

> Bien sûr que je t'ai dit hier que cette histoire est importante ! Eh bien je te le redis : cette histoire est vraiment importante pour moi !

Nous aurons ainsi un discours qui *reprend* une partie de lui-même (la parole de la veille « Cette histoire est importante ») et *la développe*, la *renforce*. On parle alors d'intertextualité, c'est-à-dire de présence effective d'un texte dans un autre, par citation, etc.[48]. Plus précisément, nous préférons appeler cette intertextualité « in*tra*textualité », c'est-à-dire reprise ou imitation d'autres passages *internes* au même corpus[49]. Au-delà des questions de ter-

[47] Avec la « paratextualité » et l'« architextualité » de G. Genette – que nous pouvons ici considérer comme variantes de la métatextualité.

[48] Le discours est maintenant un hypertexte sur une première partie de lui-même, la partie dite la veille (qui est alors hypotexte). Les concepts d'intertextualité – imitation, emprunt, reprise d'un texte par un autre – et d'hypertextualité – dans laquelle sont définis un hypotexte et un hypertexte – se chevauchent.

[49] Nous réservons le terme « in*ter*textualité » à la reprise ou l'imitation de textes externes,

minologie utilisée par la critique littéraire, il est important de considérer ici que si un discours s'étale sur un certain laps de temps ou s'il est composé de différentes strates, il est possible d'analyser son autoréférence non seulement en tant que commentaires – métatextes – sur lui-même, mais aussi en tant qu'intratextes imitant ou reprenant une de ses parties antérieures. En d'autres termes, lorsque le Coran est regardé comme un texte dont la composition s'étend sur plusieurs périodes, l'autoréférence du Coran ne prend pas seulement la forme de commentaires sur le Coran (métatextes), mais aussi de développements et renforcement des idées à partir de strates anciennes de son propre texte (intratextes).

Analyses synchronique et diachronique

À ces deux formes d'autoréférence du texte correspondent deux manières de l'appréhender. Lorsque le texte coranique est étudié dans son aspect global, comme un ensemble cohérent et procédant d'une même intention, son analyse est dite *synchronique*. En revanche, lorsque le texte coranique est appréhendé comme une collection de différentes strates de composition, apparues à différentes époques, son analyse est dite *diachronique*. Notre thèse de doctorat[50], qui visait l'approche la plus complète possible, abordait l'analyse de l'autoréférence coranique sous ces deux angles ; nous ne présentons dans cet ouvrage que les résultats de l'approche synchronique, réservant ceux de l'approche diachronique à une publication ultérieure.

Ces deux ouvrages s'inscrivent dans le champ de l'histoire des idées, et plus précisément dans le champ de l'histoire de la pensée religieuse. Le présent ouvrage vise davantage *l'analyse* de la pensée – ici, *l'analyse du discours* coranique – que celui à venir, qui sera consacré à l'analyse du *développement historique* de cette même pensée dans le cadre du développement chronologique du texte coranique.

comme cela est de plus en plus l'usage dans les études coraniques pour désigner la présence dans le Coran de thèmes issus de livres bibliques ou parabibliques.

50 Boisliveau, *« Le Coran par lui-même » : l'autoréférence dans le texte coranique*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, octobre 2010, 580 p.

Sujet de ce livre : l'analyse synchronique de l'autoréférence

Il n'est pas question ici de nier la possibilité que le texte se soit développé en différentes strates ; simplement, cette analyse porte avant tout sur le contenu et la modalité du message exprimé. Le texte est considéré comme ayant été composé dans un but logique, et donc *a priori* comme procédant d'une (ou plusieurs) volonté(s) relativement unifiée(s) et donc, probablement, apparu dans des temps et lieux relativement restreints. L'unité relative de temps et de lieu de la composition ainsi supposée n'est cependant pas l'élément vers lequel l'analyse synchronique se porte. Ajoutons qu'une lecture synchronique est généralement celle adoptée par les milieux croyants : en effet, du dogme affirmant que Dieu est l'unique source du texte découle l'idée que ce texte a une argumentation unifiée et logique. Dans un cadre scientifique, utiliser une approche synchronique, sans nier la possibilité d'une approche diachronique, est donc une manière de se donner les moyens de comprendre les éléments à partir desquels une vision religieuse du texte a pu se construire.

À l'intérieur même de l'approche synchronique, on peut distinguer deux types d'autoréférences. Le premier type d'autoréférence est celle que nous pouvons appeler « autoréférence directe » ou « explicite ». C'est le discours tant sur le Coran comme texte – sur une partie du texte coranique ou sur son ensemble –, que sur le Coran comme phénomène – son apparition, la façon dont il se manifeste par la récitation, son but, etc. Ce type d'autoréférence relativement « directe » ou « explicite » est celle que nous présentons dans la première partie de notre ouvrage. Intitulée « *L'autoréférence directe : le vocabulaire choisi par le Coran pour se définir* », elle explorera les choix de vocabulaire effectués par l'« auteur » dans la mise en place du discours autoréférentiel, et permettra d'exposer les domaines concernés par cette définition du Coran et d'en saisir une première image.

D. Madigan, dans un article sur les limites de l'autoréférence coranique[51], nous invite à réfléchir aux critères qui permettent de déterminer si un passage est autoréférentiel ou non – autrement dit, si l'on peut interpréter tel passage comme décrivant ou non l'objet Coran. Il oppose des éléments autoréférentiels qui fourniraient des informations sur le Coran canonisé à des éléments qui décrieraient, de façon plus large, l'engagement de

---

51 Madigan, « The Limits of Self-referentiality in the Qur'ān ».

Dieu vis-à-vis de l'humanité[52]. Nous pensons que de tels questionnements, certes pertinents, sont à explorer autrement : le texte construit-il une relation – de parallélisme ou d'opposition – entre un discours dont D. Madigan met en question l'autoréférentialité et un discours proprement autoréférentiel ? Dans quel but ? De plus, lorsqu'un passage peut aussi bien être interprété comme autoréférentiel que non-autoréférentiel, quel effet produit cette ambiguïté ? Telles sont les questions que nous nous posons dans la seconde partie de notre ouvrage, consacrée à l'exploration d'un deuxième type d'autoréférence : l'autoréférence « indirecte » ou « implicite ». Intitulée « *L'autoréférence indirecte : stratégies argumentatives* », elle analysera, toujours dans une vision synchronique, les stratégies d'argumentation utilisées dans le texte pour définir le Coran de façon *indirecte*. Ceci nous amènera à affiner notre compréhension de la véritable image que le Coran donne de lui-même, y compris des enjeux qui y sont attachés.

---

[52] « The question remains as to what extent the apparently metatextual elements of the Qur'ān are to be considered reflexive : are they texts about the Qur'ān text – i.e., the canonized *mushaf* – or can they be read as texts about the broader phenomenon of divine engagement with humanity ? » MADIGAN, « The Limits of Self-referentiality in the Qur'ān », p. 60.

PARTIE I

L'AUTORÉFÉRENCE DIRECTE : LE VOCABULAIRE CHOISI PAR LE CORAN POUR SE DÉFINIR

INTRODUCTION DE LA PARTIE I

La tradition islamique a abordé le vocabulaire autoréférentiel du Coran à travers la notion de « Noms du Coran » (*asmāʾ al-qurʾān*) développée à partir des termes par lequel le texte coranique se nomme lui-même. Les plus cités par la tradition, par exemple dans le commentaire d'al-Ṭabarī[1], sont *qurʾān, furqān, kitāb* et *ḏikr*. Certains auteurs en mentionnent bien davantage : ainsi al-Zarkašī et al-Suyūṭī donnent une liste de cinquante-cinq noms et attributs du Coran[2] – la distinction grammaticale entre nom et adjectif, ou attribut, n'étant pas très tranchée en arabe.

Pour notre part, notre exploration du vocabulaire autoréférentiel ne s'est pas fondée sur la manière dont la tradition islamique présente ces *asmāʾ al-qurʾān*, mais sur une investigation exhaustive du texte coranique en son ensemble. De plus, nous avons choisi d'analyser tout le vocabulaire susceptible de fournir une information sur le Coran : ainsi, notre option a été la recherche de l'exhaustivité dans la sélection du vocabulaire concerné comme dans la prise en compte de l'ensemble des occurrences de chaque terme, en lien avec l'ensemble des occurrences de la racine du terme.

Afin d'exposer clairement, dans la présente partie, le vocabulaire autoréférentiel du Coran, nous avons distingué deux ensembles de termes, que nous analysons en deux sous-parties : ceux qui décrivent le Coran en tant que *texte* (sous-partie A), et ceux qui décrivent le Coran en tant que *phénomène* (sous-partie B). Il va de soi que certains termes peuvent appartenir aux deux catégories : par exemple, si le Coran déclare qu'il est une « parole », ce peut être autant « comme texte » que « comme phénomène de communication ». Parmi les noms que nous avons classés dans la sous-partie A, les plus importants sont *kitāb, ḏikr, qurʾān, āya*. Nous avons aussi pris en considération les noms donnés aux *types* de parties (et non aux parties)[3] qui le composent, comme les noms *āya* et *sūra*, mais aussi des termes plus rares, comme *maṯānī*. Les noms que nous avons classés dans la sous-partie B, concernant le phénomène coranique, sont par exemple *waḥy* – le Coran

---

[1] Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

[2] Zarkašī, *Al-Burhān*, chap. sur les noms du Coran, et Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

[3] Les noms donnés aux parties seraient par exemple les titres des sourates.

comme « inspiration à un prophète » – ou encore *hudā* – le Coran comme « guide dans la bonne direction ».

Méthode d'étude du vocabulaire

Nommer un objet, c'est lui donner une identité. Et si ce nom est nouveau alors c'est donner une identité nouvelle à un objet déjà présent, ou donner une première identité à un objet nouveau. Il est alors important d'une part de saisir *quel est l'objet auquel* on donne ce nom et d'autre part, parmi les sens originels du mot ou parmi ses connotations, de trouver *le sens particulier qui a fait qu'on l'a utilisé* pour désigner cet objet. Cela nous permet de comprendre quelle identité – qui peut être multiple – a été donnée à cet objet par l'emploi de ce nom.

Chacune de nos explorations dans le vocabulaire autoréférentiel est donc double. D'une part, il s'agit d'identifier *l'objet nommé* – et nous recherchons bien sûr l'objet « Coran », le texte coranique, le phénomène coranique, ou en d'autres termes les récitations proclamées par un personnage identifié par la tradition comme étant Mahomet[4]. Et d'autre part, il s'agit de trouver, parmi les sens portés antérieurement ou à la même époque par le mot – y compris les connotations qu'il peut transporter avec lui, même simplement par assonance – quel est *le sens* (ou quels sont les sens) *qu'on a voulu conférer à l'objet* en le nommant ainsi. Nous n'avons pas suivi la méthode de T. Izutsu[5], reprise par D. Madigan[6], d'étude très élaborée des champs lexicaux. Nous nous sommes efforcée de conjuguer l'étude de *l'origine* du mot et de *son sens dans la langue et dans le texte* au moment de son emploi, et l'étude de *ce qu'il sert à désigner* – ce dernier point étant aidé par le contexte textuel.

Nos sources arabes pour l'étude du vocabulaire sont les dictionnaires, *tafāsīr* et ouvrages de sciences coraniques mentionnés en introduction. Comme nous l'avons signalé, les travaux des lexicographes anciens sont largement tributaires de l'exégèse islamique classique. Ainsi, nous les avons utilisés pour y puiser des informations sur le sens ancien des termes, par exemple dans la poésie arabe préislamique ; mais nous avons systématiquement questionné les définitions énoncées en les confrontant avec l'utilisa-

[4] Nous les nommerons souvent « les récitations coraniques » ou « les récitations muhammadiennes », voire « les récitations divines » selon que le texte pointe plus précisément vers l'un de ces objets.

[5] Cf. Izutsu, *God and man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung*.

[6] Cf. Madigan, *The Qur'ān's self-image : writing and authority in Islam's scripture*.

tion de ces termes dans le texte coranique. Nous les avons complétés par des travaux dits « orientalistes » tels, entre autres, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān* d'A. Jeffery et des dictionnaires des langues des communautés juives et chrétiennes contemporaines de la période d'apparition du Coran (hébreu, araméen, syriaque).

Voici donc le premier type de termes, ceux qui présentent le Coran en tant que texte.

A. LE VOCABULAIRE CHOISI POUR DÉSIGNER LE TEXTE CORANIQUE

Parmi les noms servant à désigner le Coran en tant que texte, les plus utilisés sont *kitāb, qurʾān* et *ḏikr*, ainsi que *āya* et son pluriel. Quelques noms plus rares, ainsi que des lettres isolées, sont également présents.

1. Le Coran s'auto-désigne comme *kitāb*

Importance du terme kitāb *dans l'autoréférence*

La première piste que nous avons suivie est celle du Coran s'auto-décrivant comme *kitāb* : de tous les noms et attributs utilisés dans le texte coranique pour désigner le « Coran », ou le « phénomène coranique », c'est le terme *kitāb* qui est de loin le plus employé. Il apparait 255 fois dans le texte (et six fois au pluriel), et un grand nombre de ces utilisations, environ 70, désignent explicitement le Coran – et implicitement probablement davantage. En comparaison, le terme *qurʾān* n'est utilisé que 70 fois au total. Par souci de donner la priorité au texte et non à la tradition religieuse qui a suivi, nous en présentons donc l'analyse avant celle du terme *qurʾān*, généralement cité comme le premier des « noms du Coran ». Notons que *kitāb* est aussi le premier terme que l'on rencontre pour désigner le Coran, si on le lit dans son ordre actuel. Ainsi, la sourate *al-Baqara* commence par :

> {*Alif, Lām, Mīm* ! Cela est le *kitāb* au sujet duquel il n'est pas de doute, bonne direction pour les pieux : ceux qui croient en l'Au-delà, qui accomplissent la prière et qui dépensent en aumône ce que Nous leur avons donné comme subsistance ; et ceux qui croient en ce qui a été descendu sur toi et en ce qui a été descendu avant toi, et qui ont la certitude de la vie dernière. Ceux-là sont sur une bonne direction de leur Seigneur et ceux-là sont les triomphants.}[1]

Pour mieux saisir l'utilisation du terme *kitāb* dans le texte, nous avons procédé à une longue recension des diverses fonctions grammaticales du

---

1 الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5) Q2, 1–5.

terme afin de voir dans quels sens le mot est utilisé : comme sujet ou objet de quel verbe, en complément de quel type d'action effectué par qui, et qualifié par quel adjectif, etc. Voici l'analyse à partir des différents sens possibles du terme *kitāb*.

1.1. *Le Coran* kitāb *: un « livre » ?*

Ce qu'en dit l'étude lexicographique

Kitāb est défini par les lexicographes anciens comme le « nom d'action » (terme grammatical *maṣdar*) du verbe *kataba* – dont le sens principal est « écrire » –, et signifie tout d'abord « un écrit, un livre ». Son lien avec la racine *k-t-b* est évident. Toutefois A. Jeffery, dans son ouvrage sur le vocabulaire non arabe dans le Coran, rapporte que pour l'orientaliste S. Fraenkel le mot *kitāb* est un emprunt d'un terme araméen[2] et d'un terme syriaque, qui aurait eût lieu à al-Ḥīra, et de là se serait développée le reste de la dérivation[3]. S. Fraenkel parle probablement d'une époque très ancienne, celle de la formation de la langue, et non d'une époque plus proche de la formation du Coran. A. Jeffery dit d'ailleurs lui-même que :

> The special meaning "book" seems to have developed in Arabic under the influence of Aramaic, but was in use in Arabic in this sense long before the time of Muḥammad.[4]

Kitāb signifie en général « écrit, livre ». C'est le sens premier que donnent les lexicographes anciens. Al-Ṭabarī indique que :

> *al-kitāb* est l'écriture (*ḫaṭṭ*) de celui qui écrit, par des lettres mises ensemble, attachées et séparées ; cela a été appelé *kitāb*, mais c'est seulement qu'il est « ce qui est écrit » (*al-maktūb*)[5].

Et le dictionnaire *Lisān al-ʿarab* rapporte que :

> *kitāb* signifie (…) "nom donné à la somme de ce qui a été écrit en un ensemble" selon al-Azharī. Et aussi : "ce dans quoi on a écrit".[6]

Utilisation coranique de la racine k-t-b *dans le sens d'« écrire »*

Dans le texte coranique, on voit qu'en plusieurs endroits *kitāb* peut effectivement avoir le sens de « document écrit ». C'est le cas dans la légende de la

2 כתבא. (ductus *k-t-b -ʾ*).
3 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 249.
4 Jeffery, « The Qurʾān as Scripture », p. 47.
5 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.
6 *LA* (*Lisān al-ʿarab*), entrée *k-t-b*.

reine de Saba, à qui Salomon fait envoyer un « écrit »[7] ; et aussi à propos des contrats d'affranchissement des esclaves[8]. De façon plus symbolique, *kitāb* sert à désigner un livre céleste où sont consignés soit tous les éléments de la Création (en une douzaine de passages au maximum), soit tous les actes de tous les humains afin de les juger au Dernier Jour (23 occurrences possibles).

Mais le sens de *kitāb* appliqué au Coran ne peut signifier simplement « un écrit, un livre ». Il ne peut s'agir du Coran comme objet matériel, comme livre constitué des pages rassemblées entre les deux couvertures. Et ceci, pour plusieurs raisons. Une raison peut être de dire que si *kitāb* signifiait « livre écrit » et que la première communauté musulmane avait conçu son *kitāb* comme cela, elle n'aurait pas éprouvé le besoin d'utiliser un nouveau nom – *muṣḥaf* – pour le livre écrit matériel. Une autre raison pourrait être, tout aussi simplement, que si nous acceptons l'hypothèse que le texte, durant les années de son apparition, n'a pas ou peu été mis par écrit, alors il est peu probable que le texte ait été pensé au départ comme un « livre écrit ». De surcroît, si l'on souscrit à l'hypothèse que l'apparition du texte s'est échelonnée sur des années. Bien sûr il pourrait être possible que le texte ait déjà un discours (même hypothétique) sur son propre avenir : un texte peut toujours dire ce qu'il veut, y compris des hypothèses non encore réalisées, ni même réalisables ; il pourrait être également possible que le texte ait été écrit dès le départ[9]. Mais surtout, la raison principale est simplement que cela ne « colle » pas avec le sens des versets où il se trouve – on voit cela avec l'étude de l'utilisation du terme *kitāb* dans le texte, que nous allons développer ci-dessous.

À partir d'une étude lexicale, Daniel Madigan, spécialiste de l'autoréférence coranique, arrive lui-aussi à la conclusion que quand le texte utilise le mot *kitāb* pour s'auto-décrire, ce n'est pas pour se désigner comme un « livre écrit ». Son analyse est basée sur l'étude du lexique coranique compris comme un tout et de façon synchronique, et sur la mise en évidence des liens entre différents concepts et termes utilisés, sous forme de champs lexicaux. Il montre à partir du texte coranique le peu d'importance de l'idée de matériel physiquement écrit – notamment le fait d'être exposé et consigné – dans la conception que le Coran a de lui-même en se nommant *kitāb* :

---

[7] Q27, 28–29.

[8] Q24, 33.

[9] Cf. par exemple l'étude de J. Burton, *The Collection of the Qur'an*, qui montre plutôt une mise par écrit dès le vivant de Mahomet.

> When the Qur'ān calls itself *kitāb*, (…), it is making a statement not so much about the medium of its display or storage (…). This is the reason Muḥammad can say that he is bringing *kitāb allāh* without embarrassment that he has no script to show. (…) With the exception of the recording of people's deeds, virtually none of the Qur'ān's talk of *kitāb* has to do with storage[10].

D. Madigan base cette affirmation sur l'analyse des passages dans lesquelles juifs et chrétiens réclament de Mahomet un « *kitāb* ». D. Madigan signale d'ailleurs que si al-Ṭabarī n'hésite pas à parler, à propos de ces passages, de *kitāb maktūb* sans que cela soit une redondance, c'est que pour lui *kitāb* ne signifie pas « un écrit »[11].

L'« enregistrement des actions des hommes » auquel fait allusion D. Madigan ci-dessus est en effet un exemple de consignation d'éléments sous forme écrite. Le Coran mentionne plusieurs fois un ou des recueil(s) céleste(s) où sont inscrits tous les actes des hommes, et qui servira/serviront à juger ceux-ci au Jugement Dernier, ainsi qu'un autre recueil céleste où sont inscrites toutes les créatures de l'univers, toute la Création[12]. *Kitāb* est donc ici un écrit, mais un écrit bien particulier : il est céleste donc peut-être non-matériel, en tous cas de forme mystérieuse ; ce qui importe ici est sa fonction d'enregistrement, plus que son aspect matériel. On devine aussi derrière l'emploi de *kitāb* comme registre du Jugement Dernier l'idée d'impérativité, d'autorité. Analysons alors maintenant la possibilité de ce sens plus probable pour le terme *kitāb* appliqué au Coran : l'idée de prescription, d'autorité.

1.2. *Le Coran* kitāb *: une « prescription », une « obligation » ?*

Ce qu'en dit l'étude lexicographique

Le *Lisān al-ʿarab* dit aussi que le *kitāb* est le *farḍ* (le précepte imposé, la loi prescrite), le *ḥukm* (l'ordre, le commandement, la juridiction), et le *qadar* (la volonté divine, les arrêts de Dieu)[13]. On y trouve aussi plusieurs exemples du sens de *kitāb* comme « chose décidée et imposée, prescription, décret » :

> Selon le hadith de Anas Ibn al-Naḍr, [Mahomet] a dit à celui-ci : "le *kitāb* de Dieu est la loi du talion", où *kitāb* signifie le fait que Dieu impose (*farḍ*) à son prophète – paix et salut de Dieu sur lui – de dire quelque chose. On a dit que

---

10 Madigan, *Self-image*, p. 75.
11 Madigan, *Self-image*, n. 11 p. 60 et n. 39 p. 75.
12 Par exemple : recueils des actes humains : Q84, 7–11 ; recueil de la création : Q22, 70.
13 *LA*, entrée *k-t-b*.

c'est une référence à la parole de Dieu – qu'Il soit exalté et magnifié – {[Nous leur avons prescrit (verbe *kataba*), dans la Torah : vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille,] dent pour dent !} et à la parole du Très-Haut {Si vous châtiez, châtiez comme vous l'avez été.}[14]

Dans le hadith de Barīra : "Celui qui impose une condition qui n'est pas dans le *kitāb* de Dieu", l'expression « n'est pas dans le *kitāb* de Dieu » signifie « qui ne fait pas partie de Son autorité [jugement, ordre] (*ḥukm*) », c'est-à-dire « qui est contraire aux prescriptions du *kitāb* » [compris ici comme le Coran], parce que le Coran (*kitāb*) de Dieu a ordonné d'obéir au prophète. [Dieu] a informé que sa sunna explique clairement le [Coran] : [par exemple], le prophète avait institué le droit qu'un homme tient de l'esclave qu'il a affranchi, alors que ce droit n'est pas mentionné sous forme de texte dans le Coran.[15]

De même, on rapporte la parole du prophète – paix et salut de Dieu sur lui – à deux hommes venus se soumettre à son jugement : "Certes, je jugerai entre vous par le *kitāb* de Dieu", c'est-à-dire par Son jugement [décret, ordre, autorité] (*ḥukm*) qu'Il a fait descendre dans Son *kitāb*, ou qu'Il a imposé (*kataba*) à ses serviteurs. [Le prophète] ne voulait pas signifier par là le Coran, parce que le bannissement et la lapidation n'y sont pas mentionnés. On a dit que le sens est : « par obligation (*farḍ*) de Dieu », sous forme de descente (*tanzīl*) ou par voie de commandement (*amr*), donné de façon claire par la langue de son prophète – paix et salut de Dieu sur lui.[16]

Al-Rāġib al-Iṣfahānī, auteur d'un dictionnaire coranique du XIe s., renchérit :

[*kitāb*] exprime le fait d'établir solidement, de consolider, affermir [une idée] (*iṯbāṭ*), le fait de décréter une chose comme devant arriver à quelqu'un, et la lui imposer (*taqdīr*)[17], le fait de rendre nécessaire, obligatoire, indispensable, d'amener nécessairement une chose (*īǧāb*), l'obligation ou loi, prescription qui s'impose (*farḍ*).[18]

Notons par ailleurs que les lexicographes anciens lient bien sûr le sens de *kitāb* avec le sens du verbe *kataba* « prescrire, imposer » :

Dans la Parole du Très-Haut : {Voilà le *kitāb* de Dieu sur vous}, *kitāb* est ici un nom d'action par lequel on a voulu signifier le verbe, c'est-à-dire : « Dieu a dit : "Dieu vous a prescrit (*kataba*)." »[19]

---

14 *LA*, entrée *k-t-b*. Citations coraniques : Q5, 45 et Q16, 126.
15 *LA*, entrée *k-t-b*.
16 *LA*, entrée *k-t-b*.
17 Kazimirski, sens du verbe *qaddara* : « Décréter une chose comme devant arriver à quelqu'un et la lui faire subir en vertu de ses arrêts (se dit de Dieu) » tant lorsqu'il s'agit d'un bienfait que d'un évènement défavorable, ou « déterminer selon une certaine mesure » ou encore « rendre possible et faciliter une chose à quelqu'un ».
18 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *k-t-b*.
19 *LA*, entrée *k-t-b*. Citation coranique : Q4, 24.

Ainsi *kitāb* peut être un synonyme de *ḥukm*, *farḍ*, *qadar*, *amr*, *iṯbāṭ*, *taqdīr*, *īǧāb*, *ʿazm* : une prescription, un ordre, une obligation, un décret, une chose qui est imposée et qui s'applique nécessairement, qui est impérative, qu'on subit nécessairement. Notons qu'on devine facilement le glissement de sens de la racine *k-t-b* du sens d'« écriture » au sens d'« obligation », « prescription » : on met par écrit quelque chose afin qu'il devienne impératif, qu'il ait un effet contraignant et obligatoire, car cette chose est fixée aux yeux de tous quel que soit le temps qui passe. Et ce qui n'a pas cette dimension contraignante, on ne l'écrit pas. Le lien entre le fait d'écrire et l'obligation est souligné par certains lexicographes anciens :

> [*kitāb*] exprime le fait d'établir solidement, le fait de décréter, le fait de rendre nécessaire, le fait d'imposer, et la réalisation par l'écriture d'une ferme résolution, parce qu'une chose est voulue, puis dite, puis écrite : la volonté est le point de départ, et l'écriture l'aboutissement. Puis [*kitāb*] exprime la chose voulue, qui est le point de départ si je veux l'affirmer au moyen de la mise par écrit, laquelle est l'aboutissement.[20]

Utilisations coraniques de la racine k-t-b

Dans le texte coranique, en six occurrences, *kitāb* peut être interprété comme le fait de prescrire.

Il est important de prendre aussi en compte les utilisations des formes verbales de la racine *k-t-b* dans le Coran. Elles y sont présentes 51 fois, dont 49 à la première forme verbale (*kataba*). Le verbe *kataba* est presque toujours utilisé dans le Coran avec pour objet soit un concept abstrait (*al-raḥma* la miséricorde, *al-īmān* la foi, *mawʿiẓa* leçon de morale, *tafṣīl li-kulli šayʾ* explication de toutes choses), soit un acte que l'homme doit accomplir (*al-qitāl* le combat), ou encore *al-arḍ al-muqaddasa* la Terre Sainte, où doivent s'établir les fils d'Israël. Tout cela montre que *kataba* signifie prescrire, imposer à l'homme, ordonner – Dieu étant le sujet de ce verbe. Les lexicographes confirment que c'est Dieu qui prescrit :

> Dieu Très-Haut a dit : {Le talion vous est prescrit (verbe *kataba*) pour les tués} et Il – qu'Il soit exalté et magnifié – a dit {Le jeûne vous est prescrit (verbe *kataba*)} ; et le sens est : « Il a été imposé (verbe *faraḍa*). »[21]

Donc, si le verbe *kataba*, qui signifie d'abord « écrire », n'est quasiment pas utilisé dans ce sens dans le Coran, mais dans le sens de « prescrire, imposer »,

---

[20] IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *k-t-b*.
[21] *LA*, entrée *k-t-b*. Citations coraniques : Q2, 178 et Q2, 183.

alors on peut fortement supposer qu'il en est de même pour *kitāb*. Il serait logique qu'il signifie « ce qui est prescrit » ; et même, comme Dieu est généralement le sujet du verbe *kataba* dans le Coran, *kitāb* signifie logiquement « ce que Dieu prescrit », « quelque chose imposé par Dieu ».

Cela signifie-t-il que le Coran, en tant que kitāb*, est « prescrit » ou « imposé » par Dieu ?*

Pourtant, quand le texte parle de l'action de Dieu à propos de ce Coran (*qur'ān* ou *kitāb*), il n'utilise jamais le verbe *kataba*, alors que la langue arabe accepte les répétitions de mots de même racine dans la même phrase (et donc l'emploi de *kataba al-kitāb*, par exemple). Quand Dieu prescrit, il prescrit des choses à accomplir comme la foi, le combat, mais pas le Coran. Ceci alors que le *kitāb* est souvent désigné comme « venant de Dieu » (7 fois) ou « appartenant à Dieu/de Dieu » (15 fois). La relation entre Dieu et le *kitāb* ne se fait donc pas, *a priori*, par l'action d'écrire ou de prescrire.

Vérifions toutefois si le texte coranique emploie des synonymes de *kataba* pour désigner l'action de Dieu concernant le *kitāb* (ce que fait Dieu avec le *kitāb*). La racine *w-j-b* « imposer » n'est présente qu'une fois et avec un autre sens. Les racines *ʿ-z-m* (9 occurrences) et *q-d-r* (environ 125 occurrences) ne sont pas utilisées dans le sens d'« imposer ». Le verbe *faraḍa* est utilisé deux fois (sur un total de 17 occurrences de la racine) pour montrer Dieu « imposant » à Mahomet une sourate et le *qur'ān* :

> {Une sourate que Nous avons fait descendre et que Nous avons imposée [J. Berque traduit : {que Nous avons fait descendre avec des dispositions obligatoires (...)}] ; et Nous avons fait descendre en elle des explications claires : peut-être vous rappellerez-vous ?}[22].

> {Celui qui t'a imposé (verbe *faraḍa*) le *qur'ān* te ramera vers un lieu de retour (...)}[23].

Mais il est à noter que la première des deux occurrences est immédiatement suivie de prescriptions concernant l'adultère et les femmes, ce qui est souvent le propos des autres emplois de *faraḍa*[24]. Donc on peut penser que ce n'est pas ici l'ensemble du Coran qui est considéré comme « imposé », mais

---

22 سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ Q24, 1.

23 إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ Q28, 85a.

24 Cf. Q2, 197, 235, 237 ; Q33, 38, 50 ; Q66, 2.

seulement les prescriptions juridiques qu'il contient. En tous cas, le Coran n'est pas désigné ici par le mot *kitāb*.

La racine *ṯ-b-t* « affermir » est utilisée 18 fois. Le verbe *aṯbata* sert entre autres à indiquer la fonction des récits énoncés par Dieu (Q11, 120) ou la fonction du mode de descente du *qurʾān* (Q16, 102 ; Q25, 32) : affermir le cœur de l'envoyé, affermir les croyants. Il n'est donc pas utilisé avec pour sens « Dieu impose/stabilise le Coran », mais plutôt pour désigner la fonction du Coran : c'est un Coran « pour stabiliser … ». Seul le verset suivant, qui vient après un passage parlant des envoyés chargés par Dieu d'apporter des signes avec sa permission, pourrait suggérer que l'objet du verbe *aṯbata* est un *kitāb* apporté par un envoyé :

> {Dieu efface et confirme (verbe *aṯbata*) ce qu'Il veut ; Il a auprès de Lui l'essence (*umm*) du *kitāb*.}[25]

Cependant ici le sens est davantage « confirmer » par opposition à « effacer », et non pas « imposer ».

Ces éléments – le fait que jamais le texte coranique ne dit que Dieu « impose » le *kitāb*, et que seulement une fois il dit que Dieu « impose » une sourate et une autre fois un *qurʾān* – donnent à penser que si le Coran est appelé *kitāb*, ce n'est pas essentiellement pour dire que celui-ci est un élément imposé par Dieu.

Toutefois, il est à noter que les termes de la racine *ḥ-k-m*, et notamment le terme *ḥakīm*, ainsi que *muḥkama* et *muḥkamāt*, appliqués au Coran, véhiculent la notion d'être « dominé, maîtrisé, fixé »[26]. Mais là encore, le terme *ḥakīm* peut tant vouloir dire qu'il « est confirmé », qu'il « prononce des sentences »[27] : il peut autant signifier que le Coran qualifié ainsi est « confirmé par Dieu », que le fait que lui-même a la fonction de prescrire, d'imposer. Et « être confirmé par Dieu » ne signifie pas exactement « être imposé par Dieu ». Restent les deux versets contenant respectivement « *āyāt muḥkamāt* » (Q3, 7) et « *sūra muḥkama* » (Q47, 20), mais là aussi le sens revient à « être confirmé », non pas « être imposé ».

Ainsi, le texte coranique ne dit pas que Dieu impose le Coran, ni même le Coran nommé *kitāb*. Alors on peut en conclure que quand le texte coranique appelle le Coran *kitāb*, ce n'est pas tellement le sens de « prescription » ou d'« obligation », de « chose imposée par Dieu » qui est à comprendre.

---

25 يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ Q13, 39. Cf. plus loin, dans la partie II.B.2.2, p. 255–261, notre discussion de l'expression *umm al-kitāb*.

26 *LA*, entrée *ḥ-k-m*. D. Gimaret montre que le terme *ḥakīm*, sage, implique aussi l'idée de dominer son comportement. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp. 271–272.

27 *LA*, entrée *ḥ-k-m*.

Analyse lexicale synchronique

Toutefois, l'idée que quand le Coran se nomme lui-même *kitāb*, c'est qu'il se désigne comme autorité divine, est soutenue par une analyse très intéressante : celle de Daniel Madigan déjà cité ci-dessus. Considérons donc son approche et ses résultats. Son étude a été publiée en 2001 sous le titre *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*. Il s'agit d'une analyse approfondie de l'autoréférence du Coran basée sur l'étude du vocabulaire et des champs lexicaux. Il y exploite le lien entre *kitāb* et les notions de *āya* (« signe », qui fait référence au savoir de Dieu) et *ḥikma* (« sagesse » mais surtout « pouvoir, autorité, gouvernance », qui fait référence à l'autorité de Dieu). Il montre que le terme *kitāb*, quand il s'applique au Coran ou aux autres Ecritures sacrées, est une indication de ce que ces révélations sont une manifestation de la connaissance de Dieu et de l'autorité de Dieu.

> This discussion will further confirm my contention that the Qur'ān's *kitāb* is not a book in the generally accepted sense of a closed corpus. Rather, it is the symbol of a process continuing divine engagement with human beings – an engagement that is rich and varied, yet so direct and specific in its address that it could never be comprehended in a fixed canon nor confined between two covers.[28]

> When the Qur'ān calls itself *kitāb*, (…), it is making a statement not so much about the medium of its display or storage, but about its origin – its authority and the source of its composition. This is the reason Muḥammad can say that he is bringing *kitāb allāh* without embarrassment that he has no script to show.[29]

D. Madigan montre aussi qu'il existe un lien entre cette idée de science divine et celle d'autorité divine, et explore la dimension « d'autorité divine » du terme *kitāb* :

> It is sometimes difficult to make any separation at all between the decree and the record of people's deeds.[30]

D'autre part, selon ce qu'en déduit D. Madigan, le *kitāb* des actes et de la Création est un symbole de l'aspect complet du savoir que possède Dieu :

> These two activities of recording [l'inventaire de la Création et le recueil des actions des hommes] represent the completeness of God's knowledge of all that exists and all that takes place.[31]

---

[28] Madigan, *Self-image*, p. 165.
[29] Madigan, *Self-image*, p. 75.
[30] Madigan, « Book », *EQ*.
[31] Madigan, « Book », *EQ*.

Si nous pensons que l'idée proposée par D. Madigan comme sens – celui d'un processus continuel d'engagement divin envers l'humanité, ici sous forme de Coran comme manifestation de l'autorité et de la science divine – est intéressante, elle ne nous semble pourtant pas être directement la clef de compréhension du sens de *kitāb*. Notre étude nous a conduite à préférer une dernière hypothèse, nous allons le voir.

Ainsi, lorsque le Coran s'appelle lui-même *kitāb*, ce terme contient une certaine connotation, une certaine valeur de « manifestation de l'autorité divine » ou de « source d'autorité ». Cependant cette notion de « prescription », de chose « imposée, impérative » n'est pas le principal sens produit par l'utilisation de ce terme à des fins autoréférentielles.

1.3. *Le Coran* kitāb *: une « Ecriture sacrée »*

De façon principale, le Coran, quand il se nomme lui-même *kitāb*, ne veut donc ni dire qu'il est un document écrit, ni exprimer qu'il est une prescription ou quelque chose d'imposé. La dernière piste à explorer est le sens d'« Ecriture », dans le sens d'« Ecriture sacrée », « Livre Sacré » ou « Ecriture sainte ». Le texte voudrait alors signifier que le Coran est une « Ecriture sainte » à l'instar des Livres « saints » présents à l'époque chez les juifs, chrétiens et diverses sectes. Nous sommes consciente que les termes de racine *q-d-s*, portant la notion de « sainteté », ne figurent pas dans le Coran pour désigner le Coran, et que la racine *k-t-b* n'est pas équivalence à cette racine *q-d-s*. Nous utilisons le mot « Ecriture sainte » en français car cela nous apparait comme la meilleure manière de traduire l'anglais *Scripture* ou *Holy Scripture* (comme distinct de *writing*) qui traduit en effet mieux qu'« Ecriture » le sens dont nous essayons de déterminer s'il correspond à l'emploi de *kitāb* que nous explorons. « Ecriture sainte » fait généralement référence, en français, à un concept chrétien, lui-même d'origine juive ; en utilisant ce mot nous voulons montrer que le Coran emploie *kitāb* dans le sens d'une véritable « Ecriture sainte » et pas d'un simple « livre » – même si c'est avec des caractéristiques particulières et autres que celles des concepts chrétiens et juifs.

Ce que dit l'étude lexicale : kitāb *comme « Ecriture sainte »*

Les lexicographes arabes anciens procèdent d'une façon curieuse avec la définition de *kitāb* comme « Ecriture sainte » : d'une part ils disent que le *kitāb* peut *désigner* la Torah ou le Coran, dans tels ou tels passages ; mais d'autre part, ils nous disent rarement ce que *signifie* alors le mot. Peu d'entre eux précisent que *kitāb* signifie là « Ecriture sainte ». Par exemple, le *Lisān al-ʿarab* indique que

> [Pris dans un sens] absolu *al-kitāb* signifie : la Torah. Pour cela, al-Zaǧǧāǧ a interprété la parole de Dieu {(...) plusieurs de ceux auxquels le *kitāb* avait été donné (...)} ainsi que la parole de Dieu : {le *kitāb* de Dieu} [dans la suite du même verset] ainsi : "On peut admettre que ce soit le Coran, et que ce soit la Torah, car ceux qui ont nié le prophète – paix et salut de Dieu sur lui – avaient rejeté la Torah."[32]

Le lexicographe souligne ici que *kitāb* sert à désigner Torah et Coran, et souligne une idée coranique à leur sujet : les deux sont pareillement rejetés par des personnages (le verset Q2, 101 faisant état du rejet d'un *kitāb*), mais il ne précise pas pourquoi ils sont appelés *kitāb*, ni ce que cela veut dire.

Al-Rāġib al-Iṣfahānī va un peu plus loin : il écrit dans son dictionnaire que *kitāb* est aussi utilisé au sens figuré dans le Coran : le rassemblement des lettres en un écrit peut être une image servant à désigner le rassemblement des lettres en une parole, et l'inverse (le rassemblement des lettres en une parole peut être une image servant à désigner un écrit). « Pour cette raison la parole de Dieu a été appelée *kitāb*, même si elle n'est pas écrite », alors que « le sens originel c'est l'écriture ». Mais même dans ce passage, al-Rāġib al-Iṣfahānī ne fait que finalement constater que *kitāb* ne signifie pas « un écrit » ni « une prescription »[33]. Ce n'est que plus loin qu'il dit enfin que *kitāb* peut signifier « ce qui a précédé comme *kutub* [pluriel de *kitāb*] de Dieu autres que le *qurʾān* »[34]. Mais là encore il ne dit pas ce qu'est un *kitāb*. Il précise plus loin :

> Dans Sa parole {et vous croyez dans le *kitāb* en entier}, [*kitāb* signifie] les *kutub* que l'on a fait descendre (*munazzala*), et l'on a mis le singulier à la place du pluriel ; ou bien c'est [une façon de désigner] le genre, comme quand tu dis "Le dirham s'est multiplié dans les mains des gens".[35]

---

32 *LA*, entrée *k-t-b*. Citations coraniques : كِتَابَ ٱللَّهِ Q2, 101c.
33 IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *k-t-b*.
34 IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *k-t-b*.
35 IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *k-t-b*. Passage coranique cité : وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ Q3, 119b.

On voit l'insistance sur les points de doctrine (le *qur'ān* est un *kitāb* précédé d'autres *kutub* comme la *tawrāt*, etc.) mais du point de vue de la définition le lexicographe nous dit seulement que ces *kutub* sont des éléments que Dieu fait descendre, sans nous dire qu'il s'agit des Ecritures considérées comme sacrées par la communauté, qui servent de source au droit, ainsi que pour la liturgie, etc. La raison de cette omission montre que cela est évident dans le milieu où le dictionnaire a été produit : *kitāb* est ici une « Ecriture que Dieu a fait descendre » donc une « Ecriture sainte », sacrée, révérée et qui fait autorité, notamment pour le culte. Dans les premiers siècles de l'islam, tout au moins lors de la période de formation des premiers dictionnaires, il n'est pas besoin d'expliquer que *kitāb*, lorsqu'il ne signifie ni « écrit, livre » ni « prescription », signifie « Ecriture que Dieu a fait descendre ». Ce sens est une idée courante.

Est-ce que le mot avait déjà ce sens lorsqu'appliqué au Coran, dans le texte coranique ? On peut noter par ailleurs que, dans les langues sémitiques environnantes, des termes de même racine que *kitāb* servent à nommer les Ecritures sacrées des juifs et des chrétiens. *Ketāv* signifie « l'Ecriture [sacrée] » en araméen judéo-palestinien[36] et *ketīvē* (pl.) signifie « les Ecritures [sacrées] » en araméen judéo-babylonien[37] ; en hébreu le terme *ketāv* signifie déjà en certains passages de la Bible hébraïque « une Ecriture revêtue d'autorité divine »[38]. Ainsi, il est logique que *kitāb* appliqué au Coran désigne une « Ecriture sacrée ».

Utilisation coranique de kitāb *: une « Ecriture sainte »*

L'autre argument en faveur du fait que lorsque le Coran s'appelle lui-même *kitāb*, il veut dire qu'il est lui-même une « Ecriture sainte », c'est tout simplement que c'est par ce même terme – *kitāb* – qu'il désigne les « Ecritures saintes » connues à l'époque. C'est-à-dire, les Ecritures saintes des communautés juives, chrétiennes, judéo-chrétiennes ou autres. Présentons effectivement les différents types d'emploi de *kitāb* dans le texte. Nous avons vu que *kitāb* sert parfois à désigner un écrit, un livre céleste où sont consignés tous les éléments de la Création ou tous les actes de tous les humains afin de les juger au Dernier Jour, ou bien encore le fait de prescrire. Tout cela constitue un peu plus d'une quarantaine d'occurrences. Pour le reste,

36 כתב Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*.
37 כתיבי Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*.
38 Brown, e.a., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*.

c'est-à-dire pour la grosse majorité des emplois[39], *kitāb* sert à désigner soit une « Ecriture sainte » antérieure au Coran, soit « l'Ecriture sainte » de façon indifférenciée. En effet, dans un peu plus de cent occurrences (environ 108), soit entre un tiers et la moitié des utilisations, *kitāb* désigne quelque chose que Dieu a fait descendre « auparavant », « avant l'envoyé » – sous-entendu Mahomet – et en lien avec les communautés juives ou chrétiennes. Plus particulièrement, parmi la bonne centaine d'utilisations de *kitāb* comme « Ecriture sainte » antérieure, il en est environ vingt où *kitāb* est clairement identifié comme étant relatif à Moïse ou aux fils d'Israël. Et dans plus de 76 occurrences, *kitāb* peut désigner « l'Ecriture sainte » de façon indifférenciée, disons pour l'instant l'essence d'une ou de toutes les Ecritures saintes. Et enfin, environ 70 occurrences de *kitāb* désignent le Coran – le *kitāb* descendu sur l'envoyé Mahomet. On peut alors fortement supposer que *kitāb* signifie là-aussi « Ecriture sainte ».

Ainsi, le texte coranique utilisant souvent le terme *kitāb* pour désigner les Ecritures saintes des juifs et chrétiens, et utilisant le même mot pour se désigner lui-même, il est clair qu'il veut s'auto-définir comme « Ecriture sainte ».

1.4. *Conclusion*

Ainsi, notre analyse du sens que l'« auteur » a voulu donner à l'objet « Coran » en employant le terme *kitāb* montre qu'il n'a cherché à le qualifier ni d'« écrit » ni de « prescription », mais bien d'« Ecriture sainte » à la façon des Ecritures juives et chrétiennes. La fonction du mot *kitāb* appliqué au Coran est essentiellement de désigner le Coran comme une « Ecriture sainte ».

---

[39] Nous chiffrons ici les occurrences en fonction des sens qu'elles peuvent avoir en fonction du contexte. Ainsi dans une même occurrence, *kitāb* peut désigner à la fois soit « l'Ecriture sainte en général », soit « le Coran » parce qu'il est indiqué qu'il est descendu sur Mahomet (par exemple en Q62, 2 ; Q3, 164 ; Q4, 105, 113, 127, 153 ; Q2, 89, 151 ; Q42, 17, 52 ; Q14, 1 ; Q18, 27 etc.). De même, ailleurs, *kitāb* peut signifier « Ecriture sainte en général » et « une Ecriture sainte antérieure au Coran » (Q5, 15 ; Q57, 25 ; Q3, 48 ; Q2, 85, 113, 121,144, 145, 146, 159, 174, 213 ; Q6, 20, 89 ; Q29, 27 ; Q42, 15 ; Q35, 25, 32 ; Q31, 20 etc.). Ou encore, et plus rarement, dans d'autres occurrences, *kitāb* a possiblement le sens de « recueil divin des actes des humains » ou « Ecriture sainte en général » (Q39, 69 ; Q7, 37 ; Q6, 38 ; etc.). C'est pour cela que l'on arrive dans notre présentation à un total supérieur au nombre des occurrences. Notons que ces chevauchements concernent presque toujours « l'Ecriture en général » ; mais notons aussi qu'il y a des occurrences où *kitāb* ne peut vraiment signifier que « l'Ecriture en général » (Q22, 8 ; Q2, 78, 79 ; Q13, 39, 43 ; Q6, 157 ; Q7, 196 ; Q35, 29 ; Q30, 56 ; Q21, 10 ; Q44, 2 etc.).

Notons d'une part que, comme D. Madigan l'a mis en évidence, il est important de ne pas réduire le sens de *kitāb* à celui de « livre » ou d'« écrit », car le texte montre par ailleurs que le Coran est un « processus dynamique ». Nous ajoutons : *kitāb* désigne ici une « Ecriture sainte », mais il ne faut pas réduire le sens de *kitāb* à « livre » ou « écrit » quand bien même l'« Ecriture sainte » en question prend la forme d'un livre ou d'un écrit.

Notons d'autre part que puisque le terme *kitāb* véhicule une notion de « prescription », de chose « imposée, impérative », on pourrait penser qu'en se nommant lui-même ainsi, le Coran souhaite se décrire comme une prescription, quelque chose d'imposé par Dieu et qui s'impose nécessairement, un décret divin ; ou, en quelque sorte, la manifestation de l'autorité divine. Cela n'est vrai qu'en partie : oui, certes, l'idée d'autorité et de prescription est incluse dans le sens porté par le terme *kitāb* ; mais cependant ce n'est pas, à notre avis, le sens principal. Le Coran, étant un *kitāb* dans le sens d'« Ecriture sainte », est alors une prescription divine, et non l'inverse. Il semble d'ailleurs que la conception juive de l'« Ecriture sainte » implique elle-aussi la notion de prescription et de loi[40] ; le fait que la Torah soit vue comme une prescription n'est qu'une indication parmi d'autres pour dire qu'elle est « Ecriture sainte ».

Ainsi, même si le terme *kitāb* comprend bien sûr la notion d'« écrit » et celle de « prescription » de par sa racine, il n'empêche que lorsque le texte coranique choisit de s'auto-désigner ainsi, c'est véritablement en tant qu'« Ecriture sainte ».

Il reste à comprendre de quel type d'« Ecriture sainte » il s'agit – et ceci, notamment, pour éviter de tomber dans l'erreur méthodologique que D. Madigan a probablement voulu battre en brèche. Cette erreur méthodologique est la suivante : si l'on approche trop superficiellement l'affirmation coranique que le Coran est une Ecriture sainte comme les Ecritures juives et chrétiennes, l'on risque de chercher – et de s'attendre à trouver – dans le Coran le même type de contenu, le même type d'enseignements, le même type de structure, etc., que dans ces Ecritures. De fait cette erreur a semble-t-il amené certains anciens orientalistes à analyser le Coran à l'aune de ce qu'ils connaissaient des Ecritures saintes juives et chrétiennes, et, n'y trouvant pas nécessairement les éléments correspondant à leurs attentes, à s'en étonner, voire à juger négativement ou de façon erronée les caractéristiques

---

[40] « Law in this sense is both prescription and instruction, in other words what the Jews meant by Torah. » JEFFERY, « The Qur'ān as Scripture », p. 52. Il donne pour référence plusieurs Midrashim.

du Coran. Celui-ci a ses propres traits et ce n'est pas lui faire justice que l'étudier selon des critères externes, à moins d'adopter ouvertement une démarche comparative. Nous suivons D. Madigan dans le refus de ce type d'approche, trop rapide. D'ailleurs, cette erreur est peut-être aussi, paradoxalement, celle de certaines approches musulmanes, comme le signale D. Madigan en les renvoyant dos-à-dos[41].

En revanche nous considérons que ce n'est pas une raison pour refuser au mot *kitāb* (désignant le Coran) le sens d'« Ecriture sainte » et pour lui attribuer principalement le sens de « prescription, manifestation de l'autorité divine », comme D. Madigan. Nous estimons que l'on peut comprendre *kitāb* utilisé dans le Coran pour décrire le Coran comme « Ecriture sainte », sans pour autant avoir les mêmes attentes envers le texte coranique qu'envers les Ecritures saintes juives et chrétiennes quant au contenu, à l'organisation, etc. Mais surtout, nous avons montré que c'est le Coran lui-même qui utilise le terme *kitāb* dans le sens d'« Ecriture sainte à la façon judéo-chrétienne ». Cela va à l'inverse de ce que D. Madigan écrit :

> The logic of the Qur'ān's own approach demonstrates the impossibility of understanding *al-kitāb* as a fixed text, a book. (…) Nothing about the Qur'ān suggests that it conceives of itself as identical with the *kitāb*.[42]

Toutefois ce chercheur semble nous rejoindre quand il conclut, dans un travail paru en 2006 :

> The word *kitāb* rather expresses a claim as to the origin of the words on the Prophet's lips : they are *kitāb* because they come from God, from the realm of God's knowledge and authority, as these are symbolized by writing.[43]

Nous sommes d'accord avec cette idée, si ce n'est que c'est parce que *kitāb* signifie « Ecriture sainte », donc « révélée à la façon judéo-chrétienne », que le terme implique l'autorité divine. *Kitāb* ne fonctionne pas comme un symbole, mais est le mot pour « Ecriture révélée à la façon judéo-chrétienne ».

Nous explorerons davantage, dans la partie sur l'argumentation (partie II), ce que l'« auteur » du texte coranique entendait par l'utilisation de la

---

[41] « Both Western and Muslim approaches seem to read into the Qur'ān what they know of the Christian and Jewish use of scripture (…). However, in order to understand the meaning of the qur'ānic *kitāb* as fully as possible, such preconceptions must not become the sole basis for its interpretation. » MADIGAN, « Book », *EQ*.

[42] MADIGAN, *Self-image*, p. 177.

[43] MADIGAN, « Book », *EQ*.

notion d'« Ecriture sainte ». Dès à présent, l'analyse du terme *qur'ān*, lui aussi autoréférentiel, va également nous aider à répondre à cette question.

2. Le Coran s'auto-désigne comme *qur'ān*[44]

Le nom que le Coran se donne à lui-même, par excellence, est *qur'ān*: « récitation ». Avec *kitāb* et avec *ḏikr*, c'est le nom le plus utilisé par le Coran pour se désigner lui-même. Il apparait soixante-dix fois. Mais à la différence de ces deux autres noms, il ne sert jamais à désigner un autre objet que ce qui est récité par Mahomet.

Dans son article « The Earliest Meaning of Qur'ān »[45], William Graham argue que le mot *qur'ān* faisait référence, dans le texte coranique, à une récitation en cours, active, et non à un texte figé, canonisé, comme a été considéré le Coran par la suite :

> Until the codification of what has since served in the *textus receptus* – or at least until active revelation ceased with Muḥammad's death – there could have been no use of *al-qur'ān* to refer to the complete body of "collected revelations in written form."[46]

De même, pour le chercheur M. Watt, *qur'ān* peut se référer à

> some larger whole containing a collection of such passages already delivered or in process of being delivered. It should not be assumed, nevertheless, that this collection is identical with the Qur'ān as we now have it.[47]

Ces remarques attirent l'attention sur l'aspect dynamique du terme : d'une part, comme les autres termes servant à désigner le Coran, *qur'ān* peut difficilement signifier le corpus final canonisé[48] ; et d'autre part, puisqu'il signifie, nous allons le voir, « récitation » ou « proclamation », il ne saurait faire référence à quelque chose d'écrit. Il est cependant indispensable d'aller plus loin grâce à l'analyse de l'emploi du terme. Ainsi, partant des différents sens donnés à *qur'ān* par les lexicographes anciens, nous verrons lequel de ces

---

44 Ce chapitre a fait l'objet d'une publication dans les actes du colloque *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, édité par Philippe Cassuto et Pierre Larcher (Boisliveau, « "Parole" et "récitation" : aspects du vocabulaire autoréférentiel du Coran »).

45 Graham, « The Earliest Meaning of Qur'ān », in Rippin, (éd.), *The Qur'an. Style and Contents*, pp. 159–176.

46 W. Graham fait référence à un article de F. Buhl dans *EI*². Cf. Graham, « The Earliest Meaning of Qur'ān », p. 160.

47 Watt, *Bell's Introduction*, p. 136.

48 Nous traitons de cette question dans notre ouvrage concernant l'analyse diachronique.

sens est plausible dans l'utilisation du mot dans le texte coranique (par une étude exhaustive de toutes les occurrences) en fonction du contexte textuel. Nous montrerons comment nous avons cherché à préciser à quel objet exact il est appliqué, et complété notre analyse par l'étude de termes du champ lexical concerné et par l'apport d'autres études sémantiques.

2.1. *Le point de vue des lexicographes anciens*

Les lexicographes arabophones anciens indiquent généralement que *qurʾān* désigne l'« Ecriture sainte » parvenue à Mahomet – ou le phénomène de la venue de cette Ecriture. En effet le terme *qurʾān* ne semble pas avoir existé avant son usage coranique. De plus, il n'a apparemment pas servi à désigner autre chose que le Coran, ou une partie du Coran, ou le fait de le réciter. Les lexicographes entourent cette définition d'honneur et de respect. Par exemple :

> *Al-qurʾān* signifie la descente (*tanzīl*) glorieuse. On lui a donné la priorité [dans l'ordre des définitions que nous présentons] sur ce qui est plus simple qu'elle, pour l'honorer.[49]

Puis ils donnent plusieurs sens étymologiques du mot et précisent pourquoi l'Ecriture descendue sur Mahomet s'appelle ainsi. Al-Ṭabarī et al-Suyūṭī font état de ces divergences. La première explication donnée est que *qurʾān* est un nom d'action (*maṣdar*) issu de la racine arabe *q-r-ʾ* du verbe *qaraʾa* signifiant « rassembler/collecter ; être enceinte ».

> Abū Iṣḥāq al-Naḥwī a dit : "La parole de Dieu Très-Haut, qu'Il a fait descendre sur son prophète – paix et salut de Dieu sur lui –, est nommée *kitāb*, *qurʾān* et *furqān*. Le sens de *qurʾān* est « le fait de rassembler, de réunir en une collection » (*jamʿ*). Le Coran a été appelé *qurʾān* parce qu'il rassemble les sourates, et les contient en lui-même."[50]

> Ibn Aṯīr a dit : "(…) Le Coran a été appelé *qurʾān* parce qu'il rassemble les uns avec les autres les récits, l'ordre et l'interdiction, la promesse [de récompense aux hommes bons] et la menace [de châtiment aux hommes mauvais], les versets (*āyāt*) et les sourates."[51]

La deuxième explication donnée est que *qurʾān* vient du verbe *qaraʾa* signifiant « lire, réciter à voix haute ». *Qurʾān* peut alors – toujours dans l'usage

---

49 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.
50 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.
51 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.

coranique – désigner soit l'Ecriture de Mahomet, soit, simplement, le fait de la réciter[52].

> Abū Zayd a dit: "(…) Le verbe «lire un livre» a pour nom d'action *qirāʾa* et *qurʾān*, et c'est de là qu'on a donné son nom au Coran."[53]

> On utilise le verbe à la première forme avec pour nom d'action *qirāʾa* (lecture/récitation) et *qurʾān*.[54]

> D'autres, dont al-Liḥyānī, ont dit: "C'est un nom d'action du verbe *qaraʾa*, sur le même schème que *ǧuḥān* et *al-ġufrān*. On a appelé ainsi le livre récité/lu, car on donne au participe passé le nom du nom d'action."[55]

> L'information suivante, venue d'Ibn ʿAbbās, est vraie: le sens de *qurʾān* est pour lui la récitation.[56]

La troisième est que *qurʾān* est un nom d'action issu de la racine arabe *q-r-n*:

> Des personnes, dont al-Ašʿarī, ont dit: "[*Qurān*] dérive de *qarantu* [j'ai joint une chose à une autre], c'est-à-dire «j'ai assemblé l'une à l'autre»; [le Coran] a été appelé ainsi car on y a uni les sourates, les versets et les lettres."[57]

> Le *qurān*: qui le prononce sans *hamza* le fait [provenir] de [la racine *q-r-n*] parce que ses versets sont joints les uns aux autres et se suivent immédiatement (*iqtirān*). Ibn Sīda a dit: "Je pense qu'il en est ainsi à cause de l'allégement de la *hamza*".[58]

Enfin, une quatrième explication est de suggérer que le mot *qurʾān* n'est pas dérivé d'une racine – et que donc il n'y a pas de raison étymologique au fait qu'il s'appelle comme cela. *Qurʾān* est simplement un nom propre, spécifique, sans relation avec la langue:

> On rapporte que al-Šāfiʿī – que Dieu l'agrée – avait récité le Coran devant Ismāʿīl Ibn Qusṭanṭīn, et disait: "*Al-qurān* est un nom qui n'est pas dérivé. Il n'a pas de *hamza*: il ne vient pas du verbe *qaraʾtu*; mais il s'agit d'un nom [propre] pour l'Ecriture de Dieu, comme *al-tawrāt* [la Torah] et *al-inǧīl* [l'Evangile]. On met une *hamza* à *qaraʾtu* mais pas à *qurān*".[59]

> Un groupe [de savants] a dit: "C'est un nom propre non dérivé, spécifique à la parole de Dieu. Il n'a pas de *hamza*". C'est ainsi que le lisait Ibn Kaṯīr,

---

52 Notamment pour Q75, 16–19 cité par les lexicographes en ce sens.
53 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.
54 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.
55 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.
56 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.
57 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.
58 *LA*, à la racine *q-r-n*. [la *hamza*: arrêt vocalique, transcrit par ʾ].
59 *LA*, entrée *q-r-ʾ*.

> de ce qu'il avait appris de al-Šāfiʿī. Et al-Bayhaqī et al-Ḫaṭīb et d'autres ont dit : "Il [al-Šāfiʿī ?] mettait une *hamza* à *qaraʾtu*, mais pas à *al-qurān*, et disait : « *Al-qurān* est un nom ; il n'a pas de *hamza* ; il n'est pas dérivé de *qaraʾtu*, mais c'est un nom de l'Ecriture de Dieu, comme « la Torah » et « l'Evangile ». »"[60]

Nous constatons donc d'une part une hésitation des lexicographes sur son étymologie – entre les racines *q-r-ʾ* et *q-r-n* ou pas de racine, et pour déterminer les raisons de ces rattachements – et d'autre part, que l'essentiel pour eux est qu'il désigne spécifiquement le Coran – en tant qu'Ecriture ou en tant que récitation.

2.2. *Le sens de* qurʾān *dans le texte coranique : « récitation »*

Or, des deux raisons données par les lexicographes pour le fait que l'Ecriture descendue sur Mahomet est appelée *qurʾān* – le fait qu'il rassemble des éléments et le fait qu'il soit récité –, seule la deuxième est possible selon l'emploi du mot dans le texte coranique. En effet, le texte ne porte pas à l'interprétation du mot *qurʾān* comme « rassemblement d'éléments »[61], sauf éventuellement dans un verset de la sourate *al-Qiyāma* :

> {Ne remue pas ta langue en le [disant] pour te hâter avec lui ! À Nous de le rassembler (*jamʿ*) et de le réciter/rassembler (nom verbal *qurʾān*). Et quand Nous le récitons/rassemblons (verbe *qaraʾa*), alors suis-en la récitation/le rassemblement (*qurʾān*) ! Puis, à Nous de l'énoncer clairement (nom verbal *bayān*).}[62]

Le terme *qurʾān* est mis en parallèle avec le terme *jamʿ*, ce qui pousserait à donner à *qurʾān* le sens de « rassemblement » ; mais le contexte porte à le comprendre comme « récitation », puisqu'il est question d'oralité, de prononciation (langue) et d'écoute. R. Blachère traduit même ici *qurʾān* par « le fait de prêcher ».

Qui plus est, dans tout le corpus, le *qurʾān* n'est jamais « le *qurʾān* des récits du passé », ni « le *qurʾān* des lois de Dieu », par exemple. Il n'est qu'une fois question des « signes du *qurʾān* », en Q27, 1. À part cela, il n'y a pas

---

[60] Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

[61] Dans leur récent dictionnaire coranique, A. Badawi et M. Abdel Haleem parlent de *qurʾān* uniquement à la racine *q-r-ʾ* et non *q-r-n*. Et ils ne parlent pas de *qurʾān* comme « ce qui rassemble ». Cf. Badawi, Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qurʾanic Usage*, pp. 746–747.

[62] لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19) Q75, 16–19. S.H. Boubakeur traduit le v. 17 par : {[C'est] à nous, en vérité, qu'incombent sa réunion et sa diction.}

de passages montrant le *qurʾān* possédant ou englobant grammaticalement quelque chose.

En revanche, *qurʾān* est interprétable comme « récitation ». Tout d'abord, son emploi fait référence à quelque chose qui se récite à haute voix, en se basant ou non sur un support écrit. En effet, un certain nombre de verbes ayant *qurʾān* pour objet sont liés à l'art de la récitation, à l'oralité (7 ou 8 emplois de verbes sur 31) : deux fois *qaraʾa* (« réciter/lire »), une fois *r-t-l* et une fois *t-l-w* (« psalmodier, réciter en chantant un chant sacré »), et 3 fois la racine *s-m-ʿ* (« écouter »), auxquels on peut rajouter une fois *ḏ-k-r* (« faire mention de, rappeler »). D'autre part, l'emploi de *qurʾān* nous montre que celui-ci est lié avec l'idée qu'il est transmis, donné. C'est le sens d'une partie substantielle (13 sur 31) des verbes ayant *qurʾān* pour objet (direct ou indirect). En effet, ces verbes sont issus cinq fois de la racine *n-z-l* (descendre, être révélé par Dieu), quatre fois *y-s-r* (faciliter la compréhension), deux fois la racine *w-ḥ-y* (« inspirer »), une fois *ʾ-t-y* (« apporter », quand on met Mahomet au défi d'apporter un autre *qurʾān*, c'est-à-dire une autre séquence de révélation), *l-q-y* (« recevoir »), *ʿ-l-m* (« faire connaître »), *f-r-q* (« apporter fragment par fragment »), et *f-r-ḍ* (« imposer sur quelqu'un »). Ainsi *qurʾān* est un terme choisi pour désigner le texte coranique en tant qu'élément qui se récite et qui, donc, est transmis à d'autres personnes.

Verbe qaraʾa

Puisque *qurʾān* serait le nom d'action du verbe *qaraʾa*, regardons l'utilisation de celui-ci. Employé 16 fois dans le Coran, il a le sens de « réciter », « proclamer ». Il peut s'agir de la récitation du *qurʾān* (3 fois *qurʾān* est complément d'objet direct du verbe[63], 2 fois il est sujet de la forme passive[64]) ou de l'Ecriture (*kitāb*) (2 fois[65]), ou du nom de Seigneur – occurrence qui est tenue par la tradition pour être le premier passage révélé par l'ange Gabriel à Mahomet :

> {Récite [au/le] nom de ton Seigneur qui a créé/a créé l'homme d'une adhérence/Récite, car ton Seigneur est le plus noble/Qui a enseigné par la plume/a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas.}[66]

[63] Q17, 45, 106 ; Q16, 98.
[64] Q7, 204 ; Q84, 21.
[65] Q17, 93 ; Q10, 94.
[66] اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) Q96, 1–5. L'interprétation traditionnelle opte généralement pour « Récite [lis/proclame], au nom de ton Seigneur ! » alors que des interprétations plus récentes – dont

Notons que le verbe *qaraʾa* est aussi employé avec *kitāb* mais dans un cadre tout-à-fait autre : celui du Jugement Dernier, lorsque que chaque homme recevra le « livre » (*kitāb*) dans lequel sont consigné ses actions. Le sens de *qaraʾa* est probablement alors « lire à haute voix ». Comme pour *qurʾān*, son sens n'est jamais « rassembler » ; de surcroît, aucun mot de la racine *q-r-ʾ* n'a ce sens dans le Coran. L'emploi du verbe *qaraʾa* confirme l'idée de récitation aux dépens de celle de rassemblement. Il permet aussi de spécifier que l'enjeu du fait de réciter est celui de transmettre. Le Coran est donc appelé *qurʾān* parce que Dieu puis Mahomet transmettent quelque chose. Cela est particulièrement clair dans le passage de la sourate *al-Qiyāma* cité page précédente (Q75, 16–29).

Synonymes du verbe qaraʾa

Deux verbes ont un sens à peu près équivalent à *qaraʾa* « réciter » : *talā* (une soixantaine d'occurrences) et *rattala* (deux occurrences).

Talā signifie réciter[67], mais dans le sens de « suivre », par exemple lorsque les petits d'animaux suivent leur mère[68]. Car en récitant on « suit » le texte – écrit ou de mémoire – qu'on doit réciter. Ainsi :

> à propos de la parole de Dieu Très-Haut {Ceux à qui Nous avons apporté l'Ecriture la récitent/suivent (*yatlūnahu*) selon ce qu'elle mérite comme récitation/suivi (*tilāwa*)} : cela signifie qu'ils la suivent comme elle le mérite, qu'ils en font usage comme il se doit.[69]

En fait, réciter c'est transmettre fidèlement, selon le modèle ; c'est suivre, imiter comme il se doit. Dans une vingtaine de passages[70], c'est Mahomet qui récite. Par exemple :

> {Il m'a seulement été ordonné d'adorer le Seigneur de cette ville qu'Il a déclaré sacrée ; Il possède toutes choses. Et il m'a été ordonné d'être d'entre ceux qui se soumettent, et de réciter (verbe *talā*) le *qurʾān*. Et qui est bien

celles de A. Rubin et A.-L. de Prémare – y voient une résurgence d'une parole biblique en hébreu utilisant également un verbe de racine *q-r-ʾ* et dont le sens serait « Invoque/appelle le nom de ton Seigneur ! ». « Le verset ne signifierait plus, dès lors, un envoi en mission mais un appel à la prière, introduisant une sorte de psaume invitatoire. » CUYPERS, GOBILLOT, *Le Coran*, pp. 38–39.

[67] « *Talā* signifie réciter/lire à haute voix (*qaraʾa*) ». *LA*, entrée *t-l-w*.

[68] *KA* (*Kitāb al-ʿayn*), entrée *t-l-w*, p. 134.

[69] *LA*, entrée *t-l-w*. Citation coranique : Q2, 121a.

[70] Au minimum 14 passages où il s'agit clairement de Mahomet (Q7, 175 ; Q26, 69 ; Q28, 45 ; Q10, 61, 71 ; Q6, 151 ; Q18, 27 ; Q29, 45, 48 (au négatif : « tu ne récitais pas ») ; Q13, 30 ; Q5, 27 ; Q27, 92 ; Q10, 16 ; Q18, 83) et 8 autres où c'est probablement lui aussi (Q39, 71 ; Q2, 129, 151 ; Q3, 164 ; Q62, 2 ; Q98, 2 ; Q28, 59 ; Q65, 11).

> guidé, n'est bien guidé que lui-même, et qui est égaré … [sous-entendu : n'est égaré que lui-même]. Dis : "Je ne suis qu'un avertisseur."}[71]

> {Récite-leur (verbe *talā*) la nouvelle des deux fils d'Adam, en vérité ! Tous deux présentèrent une offrande : celle de l'un fût acceptée, et ne fût pas acceptée celle de l'autre, qui dit : "Vraiment, je vais te tuer !" [Le premier] dit : "Dieu n'accepte [d'offrande] que de la part de ceux qui sont pieux."}[72]

> {Ainsi Nous t'avons envoyé dans une communauté avant laquelle furent d'autres communautés, pour que tu leur récites (verbe *talā*) ce que Nous t'avons inspiré, alors qu'eux ils dénient le Bienfaiteur. Dis : "Il est mon Seigneur ! Pas de dieu autre que Lui ! Sur Lui je m'appuie, et vers Lui est mon retour !"}[73]

Là encore la notion de récitation implique une transmission – « Récite-leur ! », « pour que tu récites » –, que ce soit du Coran ou d'un récit en particulier, comme celui de Caïn et Abel.

L'autre verbe signifiant « réciter », *rattala*, apparaît seulement deux fois dans le Coran, suivi de son nom d'action *tartīl*, dans deux versets où *tartīl* est utilisé en renforcement de l'action exprimée par *rattala*, ce qui signifie mot à mot « réciter d'une bonne récitation », et peut se traduire « réciter avec soin » (comme R. Blachère), « réciter distinctement » ou encore « espacer la diction » lors de la récitation, comme le suggère J. Berque dans sa traduction, faisant référence à une étymologie possible – la racine *r-t-l* évoquant les dents bien rangées et convenablement espacées[74].

> {Les dénégateurs ont dit : "Que n'est pas descendu sur lui un *qur'ān* en un seul ensemble ?!" [Nous l'avons fait descendre] ainsi pour que Nous affermissions par lui ton cœur ; Nous l'avons récité [verbe *rattala*] distinctement.}[75]

> {Ô [toi] l'enveloppé d'un manteau ! Lève-toi la nuit seulement un peu de temps, une moitié de la nuit, que tu diminues cette moitié d'un moment, ou que tu la rallonges. Et récite [verbe *rattala*] le *qur'ān* distinctement !}[76]

---

71 إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (91) وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ (92) Q27, 91–92.

72 وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ Q5, 27.

73 كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ Q13, 30.

74 Berque, *Le Coran*, p. 384, citant al-Rāzī. Nous trouvons la confirmation de cette étymologie chez al-Rāġib al-Iṣfahānī : Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *r-t-l*.

75 وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا Q25, 32.

76 يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (2) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (4) Q73, 1–4.

On le voit, *rattala* exprime le fait de réciter de façon ordonnée le *qurʾān* ; et l'agent de cette récitation est soit Dieu, soit le prophète Mahomet. Notons que dans la dernière citation, il est question d'une récitation dans le cadre d'une prière nocturne. La récitation a aussi une dimension liturgique, nous allons le voir.

Ainsi, l'examen des utilisations du mot *qurʾān*, du verbe *qaraʾa* dont il est vraisemblablement issu et d'autres termes du même champ lexical confirme que *qurʾān* est bien utilisé dans le sens d'une « récitation », et non pas d'un « rassemblement ».

2.3. *Les types de récitations que* qurʾān *sert à nommer dans le texte coranique*

L'examen des emplois de *qurʾān* nous précise trois types de situations dans lesquelles il est employé :

1) *qurʾān* désigne ce qui, du Coran, est récité et transmis par Dieu ;
2) *qurʾān* désigne ce qui, du Coran, est récité et transmis par Mahomet ;
3) *qurʾān* désigne une récitation liturgique.

Développons chacun de ces points.

Qurʾān *sert à nommer ce qui est récité et transmis par Dieu*

Dans une partie substantielle des occurrences du terme *qurʾān*, celui-ci désigne ce que Dieu « récite ».

D'une part, le texte coranique utilise vingt-trois fois environ[77] le mot *qurʾān* en tant que récité et/ou transmis par Dieu à Mahomet – en général non nommé mais assumé comme étant désigné par le pronom de la deuxième personne du singulier. Ainsi :

> {Vraiment Nous faisons descendre sur toi le *qurʾān* par une descente.}[78]
>
> {Nous n'avons pas fait descendre ce *qurʾān* sur toi pour que tu sois malheureux !}[79]

---

77 Q75, 17–19 ; Q27, 1, 6 ; Q85, 17–18, 21 ; Q54, 17, 22, 32, 40 (où le texte, indiquant que Dieu a facilité le *qurʾān* pour qu'il soit fait un rappel, demande s'il y a quelqu'un pour faire le rappel, et où la réponse sous-entendue semble être Mahomet) ; Q36, 69 ; Q30, 32 ; Q20, 2–4, 114 ; Q17, 50, 86 ; Q15, 87 ; Q76, 23 ; Q28, 85–88 ; Q12, 3 ; Q6, 19 ; Q41, 2–6, 41–44 ; Q42, 3.

78 إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا Q76, 23.

79 مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى Q20, 2.

> {Vraiment, Celui qui t'a imposé le *qur'ān* te ramènera à un lieu de retour !}[80]

Notons que deux de ces passages expriment l'idée qu'en récitant ou transmettant à Mahomet, Dieu lui a « raconté » les histoires du passé[81]. Ainsi dans l'introduction à la longue histoire de Joseph :

> {Nous, Nous te racontons les meilleurs récits en t'ayant inspiré ce *qur'ān*, bien qu'avant cela tu étais vraiment insouciant.}[82]

D'autre part, le texte coranique parle de lui-même en tant que récité ou transmis par Dieu aux hommes (seize fois)[83]. Par exemple :

> {Vraiment Nous avons expliqué [il n'est pas précisé quoi] de façons variées dans ce *qur'ān* pour qu'ils réfléchissent.}[84]

> {Descente de la part du Bienfaiteur Miséricordieux : Ecriture dont les signes ont été détaillés distinctement en un *qur'ān* en arabe pour un peuple qui sait.}[85]

Qui plus est, dans un passage, le terme *qur'ān* semble aussi désigner une forme d'énonciation, au même titre que le « rappel », et que, par opposition, la poésie :

> {Nous ne lui avons pas enseigné la poésie, qui ne convenait pas à sa mission. Il n'est que rappel et *qur'ān* explicite/pour qu'il avertisse qui est vivant et que se réalise la parole contre les dénégateurs.}[86]

Ainsi, désigner le Coran comme *qur'ān*/récitation revient dans ce contexte à signifier non seulement qu'il s'agit d'une récitation mais aussi qu'il s'agit de quelque chose d'énoncé par Dieu et transmis à destinataires humains. Le sens de *qur'ān*, tel qu'utilisé dans ce cadre par le texte, a une connotation d'énonciation : Dieu « parle » et transmet un message.

---

80 إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ Q28, 85a.

81 Q12, 3 ; et Q20, 99 {Ainsi Nous te racontons des nouvelles d'auparavant et ainsi Nous apportons, de Nous, un rappel.} où le *qur'ān* est mentionné au v. 113.

82 نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ Q12, 3.

83 Q55, 1–2 ; Q84, 21 ; Q56, 75–82 ; Q17, 41, 82, 88 ; Q15, 89–90 ; Q18, 54 ; Q12, 1–2 ; Q39, 27–28 ; Q41, 1–3, 44 ; Q43, 3 ; Q30, 58 ; Q2, 185–187 ; Q4, 82.

84 وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا Q17, 41a.

85 تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (3) Q41, 2–3.

86 وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ (69) لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ (70) Q36, 69–70.

Ainsi sont mises en avant deux caractéristiques du Coran en tant que *qurʾān*/récitation : il est d'une part une *transmission par Dieu des histoires du passé à Mahomet*, et d'autre part une *parole de Dieu*, une énonciation, adressée *aux hommes*. En ce sens, le Coran est une récitation proche des textes bibliques. Ces textes en effet comprennent eux aussi des histoires du passé – ainsi tous les livres dits « historiques » de l'Ancien Testament, comme les livres de *Josué*, des *Juges*, ou des *Rois*, et de nombreux passages dans d'autres types de livres de la Bible. Et ces textes sont considérés eux aussi comme Parole de Dieu – et comprenant des passages plus spécifiquement désignés comme tels, lorsque dans un passage le texte attribue une parole à Dieu.

Qurʾān *sert à nommer ce qui est récité par Mahomet*

Dans un passage utilisant le verbe de quatrième forme de la racine *q-r-ʾ* « faire réciter », Dieu donne cet ordre à son messager :

> {Nous te ferons réciter de sorte que tu n'oublieras pas !}[87]

Le contexte textuel de l'emploi de *qurʾān* indique en effet que la plupart du temps, c'est Mahomet qui récite. Dans la majorité des occurrences, il récite devant un public qui est hostile à son message[88]. Par exemple :

> {“Seigneur, dit l'envoyé, mon peuple tient ce *qurʾān* pour chose à fuir”. – C'est ainsi ! Nous donnons à chaque prophète des ennemis parmi les criminels. Aies suffisance de ton Seigneur en tant que secours et que guide. Et les dénégateurs ont dit : “Que n'est pas descendu sur lui un *qurʾān* en un seul ensemble ? !”}[89]

> {Par le vrai Nous l'avons fait descendre et par le vrai il est descendu. Nous ne t'avons envoyé que comme annonciateur et avertisseur – en tant que *qurʾān* que Nous avons fragmenté pour que tu le récites aux gens avec lenteur ; Nous l'avons fait descendre d'une véritable descente.}[90]

Les emplois du verbe *qaraʾa* « réciter » confirment le fait que Mahomet est plus souvent l'acteur de la récitation que Dieu : en cinq occurrences[91] sur quinze, Mahomet est (indirectement) le sujet contre deux fois où c'est Dieu.

---

87 سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى Q87, 6.

88 Dans entre 27 et 32 occurrences, suivant les interprétations.

89 وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (30) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا (31) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً Q20, 30–31a.

90 وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (105) وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (106) Q17, 105–106.

91 Q16, 98 ; Q17, 45, 106 ; Q96, 1, 3.

De même, le verbe synonyme *talā* a pour sujet Mahomet (directement ou indirectement) dans 14 à 22 occurrences[92], alors que Dieu n'est le sujet de ce verbe que cinq fois[93]. Au contraire les verbes *nabba'a* et *anba'a* « annoncer » et le substantif *naba'* « annonce, nouvelle » sont davantage utilisés pour désigner l'action de Dieu (33 fois mais seulement 12 fois en tant que récitation) que celle de Mahomet ou ce qu'il doit réciter (7 fois)[94]. En revanche les noms issus de la racine *b-l-ġ*, employée dans le sens d'« annoncer, porter une nouvelle » et d'« atteindre » (se dit d'une nouvelle), est beaucoup plus utilisé avec Mahomet comme agent (9 fois)[95] que Dieu (peut-être une fois)[96]. Le verbe de 2e forme *ballaġa* indique une communication dans un cadre polémique, comme dans le passage suivant, en pleine controverse avec les juifs et les chrétiens :

> {Ô envoyé ! Annonce (verbe *ballaġa*) qui est descendu sur toi de la part de ton Seigneur ; et si tu ne [le] fais pas, alors tu n'auras pas fait parvenir (verbe *ballaġa*) son message ! Dieu te protègera des hommes. Dieu ne guide pas le peuple des dénégateurs !}[97]

Notre constat est que le Coran – en tant que ce qui est apporté par Mahomet – est souvent désigné par le terme *qur'ān* dans un contexte d'opposition. Le Coran est une récitation que Mahomet se doit de transmettre à des opposants. La récitation est donc connotée d'une force rhétorique ; dans cette situation polémique, le Coran est un enjeu en tant que récitation. D'ailleurs, dans les passages où Mahomet récite devant les croyants, donc sans situation polémique, le Coran n'est pas appelé *qur'ān*. De plus, lorsque l'identité de l'assistance n'est pas mentionnée, l'assistance est souvent hostile[98]. Par exemple :

> {De même, Nous l'avons fait descendre en tant que *qur'ān* en arabe et Nous y avons exprimé de différentes façons des éléments de la menace. Peut-être [les

[92] 14 passages où il s'agit clairement de Mahomet (Q5, 27 ; Q6, 151 ; Q7, 175 ; Q10, 16, 61, 71 ; Q13, 30 ; Q18, 27, 83 ; Q26, 69 ; Q28, 45 ; Q29, 45, 48 (au négatif : tu ne récitais pas) ; Q27, 92) et 8 autres où c'est probablement lui aussi (Q2, 129, 151 ; Q3, 164 ; Q28, 59 ; Q39, 71 ; Q62, 2 ; Q65, 11 ; Q98, 2).

[93] Q2, 252 ; Q3, 58 ; Q3, 108 ; Q28, 1 ; Q45, 6.

[94] Q3, 15 ; Q5, 27 ; Q7, 175 ; Q10, 71 ; Q15, 51 ; Q22, 72 ; Q26, 69.

[95] Q42, 48 ; Q16, 82 ; Q3, 20 ; Q13, 40 ; Q24, 54 ; Q64, 12 ; Q5, 67, 92, 99.

[96] Q6, 149, selon les interprétations.

[97] يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ Q5, 67.

[98] Par exemple Q10, 61 ; Q20, 114 ; Q15, 1 (Mahomet étant identifié en lien avec le Coran dans les versets suivants ; mais là aussi l'assistance est hostile).

> membres de l'assistance, qui entendent cette récitation] seront-ils pieux ou suscitera-il pour eux un rappel ?! Exalté soit Dieu, le roi, le Vrai ! Ne te hâtes pas en ta récitation avant que soit décrétée pour toi [ou : soit achevée] son inspiration. Dis : "Seigneur, accrois-moi en science !"}[99]

Le verbe *qaraʾa* concernant la récitation apportée par le prophète coranique[100] est utilisé quatre fois sur quinze dans un cadre polémique[101].

Ainsi, la récitation effectuée par Mahomet est à l'image de celle effectuée par Dieu – le vocabulaire employé est le même. Cette récitation est une transmission ; mais la plupart du temps, dans les passages montrant le prophète Mahomet récitant le *qurʾān*, les auditeurs contredisent ou rejettent le *qurʾān*-récitation.

Qurʾān *sert à nommer une récitation liturgique*

En de plus rares passages, le mot *qurʾān* peut aussi dans son emploi coranique signifier un élément récité de façon liturgique, en tant que culte, hors de la récitation/transmission effectuée par Dieu et de la récitation/transmission effectuée par Mahomet.

Tout d'abord le texte montre Mahomet récitant la nuit (6 fois)[102] le *qurʾān*, ou bien qu'un lien est fait entre le *qurʾān* apporté par Dieu et la prière nocturne :

> {Ô [toi] l'enveloppé d'un manteau !/Lève-toi la nuit seulement un peu de temps/une moitié de la nuit, que tu diminues cette moitié d'un moment/ou que tu la rallonges. Et psalmodie [verbe *rattala*] le *qurʾān* avec soin/Vraiment Nous allons te lancer une parole grave/et l'effusion de la nuit est la plus ferme d'empreinte et la plus directe de propos.}[103]

> {Accomplis la prière au déclin du soleil et jusqu'à l'obscurcissement de la nuit et la récitation (*qurʾān*) de l'aube ! Vraiment la récitation (*qurʾān*) de

---

99 وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (113) فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا Q20, 113–114.

100 Le Coran ne précise pas explicitement qu'il s'agit de Mahomet, mais qu'il s'agit du prophète qui « récite » dans le temps présent, du prophète qui prononce les « récitations », le *qurʾān*.

101 Q26, 199 ; Q17, 45, 88 ; Q84, 21.

102 Q73, 4, 20 ; Q17, 78, 82 ; Q20, 114 ; Q76, 25 (concerne ou Dieu ou le *qurʾān*). Récitation non nocturne : Q16, 98.

103 يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (2) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (4) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (5) إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا (6) Q73, 1–6. « L'effusion » est généralement interprétée dans ce passage comme « la prière ».

> l'aube est faite devant témoin. (…) Nous faisons descendre du *qur'ān* ce qui est guérison et bienfait pour les croyants. Mais cela ne fait qu'augmenter la perte des iniques.}[104]
>
> {Vraiment Nous faisons descendre sur toi le *qur'ān* en une descente ! (…) Rappelle le nom de ton Seigneur matin et soir/et dans le cours de la nuit ! Prosterne-toi devant Lui ; glorifie-Le toute une longue nuit.}[105]

Dans notre deuxième citation, la récitation est faite devant témoins. Deux autres fois, Mahomet est dit être accompagné par d'autres dans sa récitation nocturne :

> {Vraiment ton Seigneur sait que tu veilles, moins des deux tiers de la nuit ou de sa moitié, ou de son tiers, avec une communauté de ceux qui sont avec toi. C'est Dieu qui mesure le jour et la nuit ; Il sait que vous ne [pouvez] pas compter cela ; Il vous a pardonné. Récitez (verbe *qara'a*) ce qui est aisé du *qur'ān* ; Il sait qu'il y a parmi vous des malades et d'autres qui parcourent la terre en recherchant une faveur de Dieu, et d'autres qui combattent dans le chemin de Dieu. Alors récitez (verbe *qara'a*) ce qui en est aisé, accomplissez la prière, donnez l'aumône et faites un bon prêt à Dieu : le bien dont vous aurez fait l'avance pour vous-mêmes, vous le retrouverez en Dieu, et ce sera un bien, en salaire majoré. Demandez pardon à Dieu ! Dieu est vraiment celui qui pardonne, le bienfaiteur.}[106]
>
> {Ceux qui récitent l'Ecriture de Dieu, font la prière, et dépensent, en secret et en public, sur ce que Nous leur avons attribué, espèrent un gain impérissable.}[107]

« Ceux qui font la prière » et qui « dépensent » c'est-à-dire font l'aumône, sont en général, dans le Coran, les musulmans, les croyants. Ici il est donc question d'eux accomplissant une récitation ; mais le verbe *talā* « réciter » n'est employé qu'une fois lorsque ceux qui performent la prière sont les musulmans. En revanche *talā* est employé pour montrer les juifs et les chrétiens récitant leurs Ecritures saintes :

---

104 أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (78) (…) وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا (82) Q17, 78, 82.

105 إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا (23) (…) وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (25) وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا (26) Q76, 23, 25–26.

106 إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ Q73, 20.

107 إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ Q35, 29.

> {Les juifs et les chrétiens ne seront pas contents de toi tant que tu ne suivras pas leur religion. Dis: “Vraiment la bonne direction de Dieu est la bonne direction!” Et si tu suivais leurs passions, après ce qu’il t’est parvenu comme science, tu n’aurais pas de protecteur face à Dieu, ni d’auxiliaire. Ceux à qui Nous avons apporté l’Ecriture la récitent [ou: suivent] (verbe *talā*) selon ce qu’elle mérite comme récitation [ou: suivi] (nom d’action du verbe *talā*). Ceux-là croient en elle. Et ceux qui la dénient, ceux-là sont les perdants.}[108]

Nous voyons donc que le Coran reconnaît la présence de juifs et de chrétiens qui « récitent » leurs Ecritures. Cela rejoint l’idée de M. Watt, qui considère le fait que selon le Coran, il existe d’autres *qurʾān*(s), c’est-à-dire d’autres récitations:

> The frequent phrase “this Qurʾān” must often mean not a single passage but a collection of passages, and thus seems to imply the existence of other Qurʾāns. Similarly the phrase “an Arabic Qurʾān” seems to imply that there may be Qurʾāns in other languages. (The phrase occur in proximity in 39, 27/28).[109]

M. Watt suggère que ce sont les récitations des juifs et des chrétiens. Ainsi sans que les Ecritures saintes des juifs et des chrétiens ne se trouvent directement appelées *qurʾān* par le texte, l’« auteur » les concevaient comme des récitations. L’utilisation du même vocabulaire de la récitation en ce qui concerne juifs et chrétiens et en ce qui concerne Mahomet le confirme.

Toutefois, à ce sujet, une tension apparaît. Le verset ci-dessus montre l’ambiguïté du comportement des juifs et des chrétiens: d’une part ils récitent liturgiquement comme il se doit, mais d’autre part ils veulent imposer leur religion et leurs passions à Mahomet, qui serait alors puni par Dieu. Juifs et chrétiens ont donc, en même temps qu’ils savent réciter les Ecritures comme il faut, un comportement négatif qui ne s’accorde pas avec cette récitation.

Qui plus est, les opposants à Mahomet ont une idée de ce que doit être une « récitation » et en réclament une meilleure:

> {Si Nos signes clairs leur sont récités, ceux qui n’espèrent pas Notre rencontre disent: “Apporte un *qurʾān* autre que celui-ci ou remplace-le!” Dis: “Il ne m’est pas possible de le changer de moi-même. Je ne fais que suivre ce qui m’a été

[108] وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (120) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (121) Q2, 120–121. Cf. aussi Q2, 113 et Q3, 113 où les « gens de l’Ecriture » accomplissent une récitation nocturne. Et le verbe *qaraʾa* est aussi employé pour la récitation par des communautés précédentes: Q10, 94.

[109] Watt, *Bell’s Introduction*, p. 136.

> inspiré. Je crains vraiment, si je désobéis à mon Seigneur, le châtiment d'un Jour terrible." Dis : "Si Dieu avait voulu, je ne vous l'aurais pas récité, et Il ne vous l'aurait pas fait saisir. En effet avant cela je suis resté parmi vous tout un âge d'homme." Ne raisonnez-vous pas ? Qui est plus inique que celui qui forge un mensonge contre Dieu ou qui traite Ses signes de mensonges ? Vraiment, Il ne fait pas triompher les criminels.}[110]

> {Ils disent : "Nous ne t'en croirions, que si (…) ou si tu escaladais le ciel : encore ne croirions-nous à ton escalade que si tu en ramenais une Ecriture que nous autres pussions réciter [lire à haute voix] !" Dis : "Gloire à mon Seigneur ! Suis-je autre chose qu'un humain en tant qu'envoyé ? [c'est-à-dire : qui suis-je pour pouvoir faire cela ?! Je ne suis pas Dieu, je ne suis qu'un humain.]"}[111]

Le texte montre que la nouvelle récitation suscite une forte opposition : parmi les passages employant le vocabulaire de la racine *t-l-w*, de nombreux autres passages ont ce même ton polémique, véhiculant l'idée que « si on leur récite les signes (ou l'Ecriture, etc.), ils refusent, ou ils prennent cela en plaisanterie ».

Ainsi, pour le Coran, d'une part juifs et chrétiens ont l'habitude de réciter des Ecritures saintes et le font comme il le faut, mais d'autre part ils ont un comportement qui s'accorde mal avec cette pratique, et s'opposent à la nouvelle récitation de Mahomet, en en réclamant une autre notamment. Le texte coranique souligne cette opposition, laissant transparaître l'enjeu que constitue sa réception.

En conséquence, nous voyons donc que le terme *qurʾān* utilisé dans le texte peut servir à désigner la pratique par Mahomet, et parfois par ses disciples, d'une récitation liturgique, souvent nocturne. Le fait que le texte doit être récité indique qu'il est donc bien une « Ecriture sainte ». Le texte impose aussi la nécessité de procéder à cette liturgie. Nous notons que le Coran attribue aux communautés juives et chrétiennes la connaissance et la pratique de la récitation liturgique d'une Ecriture. Cette connaissance suscite toutefois une opposition envers la récitation de Mahomet.

---

110 وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (15) قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (16) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ (17) Q10, 15–17.

111 وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى … (90) … أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (93) Q17, 90a–93.

2.4. *Complément d'analyse étymologique*

L'analyse de l'emploi du terme *qurʾān* dans le Coran nous a montré que celui-ci fait aussi référence à la récitation liturgique des juifs et des chrétiens. Or, il se trouve que cela rejoint les conclusions des recherches philologiques sur le mot *qurʾān*. Celles-ci ont mis en évidence le lien de ce mot avec le terme *qeryānā* en syriaque, utilisé par les communautés chrétiennes de l'époque[112] pour désigner le fait de réciter les Ecritures ou bien une partie de cette Ecriture, une leçon sur les Ecritures ou encore le lectionnaire utilisé pour cela[113]. Certains chercheurs en concluent à un emprunt direct du mot syriaque. D'autres pensent que *qurʾān* viendrait de l'utilisation des mots hébreux *qerīʾā* et *miqrāʾ*[114], dérivés de la racine *q-r-ʾ*, qui avaient, dans les milieux rabbiniques, deux mêmes usages que chez les chrétiens utilisant le syriaque : le fait de lire à voix haute un passage des Ecritures Saintes (ainsi *qerīʾā* signifie récitation, par exemple récitation du livre d'Esther)[115] et le passage lui-même. *Miqrāʾ* a aussi un usage talmudique désignant l'ensemble de la Bible[116].

Or *qurʾān* est formé sur un type arabe de nom d'action (*fuʿlān*). Si la langue arabe avait emprunté directement le mot syriaque (*qeryānā*), elle lui aurait vraisemblablement donné le schème de nom d'action *fiʿlān*, soit *qiryān*, plus proche du mot syriaque[117]. On ne peut donc pas conclure à un emprunt pur et simple.

---

112 Dans les années 1980, les travaux de Sebastian Brock ont attesté l'emploi liturgique de *qeryānā* dans des manuscrits syriaques du VIe et VIIe s. ap. J.-C. Cf. GRAHAM, « The Earliest Meaning of Qurʾān », p. 163.

113 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 234. Cf. aussi les travaux de M. Zammit et D. Madigan. C. Luxenberg reprend également ces hypothèses, cf. LUXENBERG, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, pp. 83–86.

114 Ainsi W. Graham reprenant les travaux de J. Horovitz, T. Nöldeke, F. Schwally et D. Künstlinger (cf. GRAHAM, « The Earliest Meaning of Qurʾān », pp. 163–164). Et A. Jeffery rapporte les hypothèses de L. Marracci et A. Geiger sur l'influence de l'hébreu *miqrāʾ* מקרא sur *qurʾān* (JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 234).

115 JASTROW, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, p. 1419.

116 Le *miqrāʾ* est le texte (de l'Ecriture) à lire, c'est-à-dire la Torah écrite (*Pentateuque*), les *Nevīʾīm* (« *Prophètes* », ensemble de livres bibliques) et les *Ketūvīm* (« *Ecritures* », autre ensemble de livres bibliques) – par opposition à la *mišnāh*, qui est l'enseignement oral qui s'inculque par voie de répétition, et donc la codification de la Torah orale. Cf. COHEN, *Le Talmud*, p. 39.

117 Cf. MADIGAN, *Self-Image*, pp. 128–129. C. Luxenberg reprend l'idée, cf. LUXENBERG, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, pp. 83–86.

Voici alors nos conclusions. Etant donné ce que nous avons montré de l'utilisation de *qurʾān* et de sa racine dans le texte coranique – *qurʾān* désigne une récitation, et la pratique de la récitation liturgique des Ecritures dans les communautés juives et chrétiennes est reconnue par le texte –, l'influence de *qeryānā* ou de *miqrāʾ* ou *qerīʾā* ou même, plus probablement, des trois, sur le terme *qurʾān*, est, pour nous, indéniable. Or puisque *qurʾān* est un mot « arabe », dérivé de la racine arabe *q-r-ʾ*[118], sur un schème arabe, et non syriaque, il ne s'agit pas d'un emprunt direct mais de la création d'un terme. En effet le mot *qurʾān* n'existait pas, de ce que nous savons[119], dans la langue arabe avant son emploi dans le Coran et n'a pas servi à désigner autre chose que la récitation coranique. Nous concluons donc que l'« auteur » du Coran a inventé pour la circonstance le mot *qurʾān*, inspiré par les termes proches qui en syriaque ou en hébreu signifient « récitation d'une Ecriture sainte ». On peut penser que ces termes devaient être connus mais peu compris dans le milieu mecquois. Leur emploi suggérait pour les non-juifs et les non-chrétiens, qui ne connaissaient ni le syriaque ni l'hébreu, des pratiques liturgiques des juifs et des chrétiens, pratiques de récitation des Ecritures de ceux-ci, en lien avec Dieu, mais pratiques restant obscures pour qui n'est ni juif ni chrétien. Ainsi, en créant en arabe un terme proche de ces termes syriaques et hébreu, l'« auteur » trouve un moyen de « faire penser » aux récitations pratiquées par les communautés juives ou chrétiennes en nommant la nouvelle récitation « *qurʾān* ». Cette nouvelle récitation reçoit ainsi une connotation de sacré, de religieux, d'élément lié à Dieu et donc d'élément possédant mystère et autorité. De plus, le fait de créer un mot nouveau permet de lui donner une définition nouvelle : en arabe, jusqu'alors, il n'avait pas été question de « récitation sacrée un peu dans le même genre que celles effectuées par les juifs et les chrétiens ».

M. Watt, dans son ouvrage reprenant les conclusions de R. Bell, en arrive aux mêmes conclusions que nous quant au fait que le terme *qurʾān* est très certainement apparu dans la langue arabe pour représenter le terme syriaque *qeryānā*. Il en déduit assez catégoriquement que

---

118 T. Nöldeke suppose également que l'origine de *qurʾān* est le verbe arabe *qaraʾa* mais que son utilisation a été influencée par l'utilisation de *miqrāʾ* (Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 234).

119 Cependant, il pourrait être question de l'existence du mot arabe *qurʾān* dans la langue arabe avant son apparition dans le Coran, et utilisé par les communautés arabes chrétiennes comme mot arabe équivalent à *qeryānā*. Alors, ce ne serait pas l'« auteur » du Coran qui aurait créé le mot, mais il s'en serait emparé avec le même but. Nous n'avons pas de certitude sur cette question.

> The purpose of an Arabic Qurʾān was to give the Arabs a body of lessons comparable to those of the Christians and the Jews. (…) It is also implied that this Arabic Qurʾān was not merely comparable but essentially identical with the previous revelations, for it confirmed these [10, 37/38].[120]

Notre recherche va certes dans le sens de la première partie de cette affirmation : *qurʾān* porte la connotation des récitations des juifs et des chrétiens. Cependant nous avons préféré affirmer cela d'abord par un long travail d'étude de toutes les occurrences coraniques du terme *qurʾān* et de sa racine, et non pas simplement par des considérations étymologiques. Nous ne nous servons de ces dernières qu'en complément confirmant les conclusions. Par ailleurs, nous ne sommes pas d'accord avec la deuxième partie de cette affirmation – nous le montrons dans notre partie concernant le rapport entre le Coran et les Ecritures antérieures.[121]

Notre analyse nous amène aussi globalement à la même conclusion que W. Graham, qui écrit :

> Whichever derivation one prefers, the implication of the evidence is clear in one regard : *qurʾān* must have been understood as referring to *scripture reading* or *recitation* such as Jews and Christians in the Arabian environment would have also had. (…) Whatever its linguistic history, "*qurʾān*" in this situation would have signaled to everyone that these words were being presented as God's holy word to be recited in worship.[122]

Nous ne pensons cependant pas que tout l'auditoire de Mahomet savait exactement ce qu'était le *qeryānā* ou le *miqrāʾ* : à notre avis une part de mystère entourait ces notions. L'« auteur » lui-même avait peut-être une vision partielle, ou évolutive, de ces notions. Nous traiterons également ce point dans notre partie sur le discours concernant les rapports entre Coran et Ecritures antérieures.

2.5. *Conclusion*

Nous disions au début de la présente partie que nommer un objet, c'est lui donner une identité. Nous avons donc essayé de savoir pourquoi le « Coran » reçoit le nom de *qurʾān* dans le texte, en cherchant d'une part à cerner le ou les sens portés par le mot dans ce contexte, et d'autre part à déterminer plus exactement ce qui est désigné par ce terme.

---

120 Watt, *Bell's Introduction*, p. 137.
121 Partie II.B.2.3., p. 262 ss.
122 Graham, « The Earliest Meaning of Qurʾān », p. 164.

D'une part (2.1 et 2.2), nous efforçant de saisir le sens porté par le terme lorsqu'appliqué à l'objet « Coran », nous avons établi que parmi les différents sens proposés par les lexicographes anciens pour ce mot et sa racine, dans le texte coranique le sens de *qur'ān* est uniquement « récitation ».

D'autre part (2.3), cherchant à identifier l'objet nommé, nous avons constaté que dans le texte, *qur'ān* désigne à la fois ce qui est récité liturgiquement lors des prières nocturnes de Mahomet, ce qui est transmis par Dieu à Mahomet, et enfin ce qui est récité par Mahomet – notamment devant des personnes qui rejettent ce message.

Nous avons aussi montré que le Coran reconnaît les pratiques de récitations liturgiques des juifs et des chrétiens (2.3). Cela rejoint les études étymologiques du mot et nous a amenée à conclure à la création, ou reprise, par l'« auteur », du mot *qur'ān* à la fois à partir de la racine arabe *q-r-'* et des termes syriaques et/ou hébreux équivalents, afin de donner à la nouvelle récitation une identité de récitation « du même type que celles pratiquées par les juifs et les chrétiens », c'est-à-dire en lien avec le divin et ayant donc autorité, et aussi, entourée d'une part de mystère (2.4).

Ainsi, le terme *qur'ān* dans le texte coranique sert à désigner le Coran en tant que « récitation » transmise par Dieu à Mahomet puis par celui-ci à un auditoire généralement hostile, ainsi que, plus rarement, les récitations liturgiques de Mahomet et de son groupe, en regard des récitations liturgiques effectuées par les juifs, chrétiens et judéo-chrétiens. Le sens qui est porté par le mot *qur'ān* est celui de « récitation à la façon juive et/ou chrétienne ». Ainsi, en se nommant lui-même *qur'ān*, le Coran se désigne comme récitation sacrée dans la lignée des pratiques liturgiques utilisant les Ecritures dans d'autres communautés, mais aussi comme récitation nouvelle, mystérieuse, et dont la transmission est un enjeu.

Il convient toutefois de mentionner l'incertitude dans laquelle nous restons, après analyse du vocabulaire, quant à la définition exacte de l'objet désigné par le mot *qur'ān*. Nous avons établi que cet objet est à la fois ce qui est récité liturgiquement lors des prières nocturnes de Mahomet, ce qui est transmis par Dieu à Mahomet, et enfin ce qui est récité par celui-ci. La question est alors : les trois choses n'en sont-elles en fait qu'une seule ? Nous n'avons pu avancer de réponse à une telle question que par l'étude du développement chronologique du texte, publiée dans un second ouvrage.

3. Le Coran s'auto-désigne comme *ḏikr*

Le terme *ḏikr*, « rappel », « mention », est considéré par la tradition musulmane comme un des quatre principaux noms du Coran. Il apparait en effet 76 fois dans le texte, en grande majorité pour décrire un aspect du texte coranique. Nous prenons aussi en considération deux autres termes issus de la même racine et dont le sens est proche : *ḏikrā* (23 occurrences) et *taḏkira* (9 occurrences). La plupart des emplois de ces trois termes sont à première vue autoréférentiels, mais les choses ne sont pas si simples.

Le terme *ḏikr* est un mot arabe, clairement lié à la racine *ḏ-k-r*. Cette racine porte principalement le sens de « rappeler », comme la plupart de ses équivalents sémitiques[123]. La racine *d-k-r* (*d* et *ḏ* étant assimilables) figure dans les Targums[124] avec les sens de « mentionner » ou « rappeler, se rappeler ». Des verbes ont en effet ces sens en araméen judéo-palestinien et judéo-babylonien ainsi qu'en syriaque. Un sens religieux est même attesté en araméen : un verbe de cette racine signifie « réciter lors de la prière »[125].

3.1. *Le point de vue des lexicographes anciens*

Les lexicographes anciens traitent principalement du terme *ḏikr* et de sa racine comme signifiant « le fait de se rappeler ou de rappeler aux autres ». Ils indiquent aussi que le terme peut signifier la réputation ou encore la prière. Considérons chacun de ces sens, puis voyons ce qu'ils donnent comme identité au texte coranique.

Le sens de ḏikr *: « rappel, mention » ?*

Ḏikr signifie tout d'abord « rappel »[126]. Un premier sens réflexif est à distinguer : le *ḏikr* le fait de « se rappeler d'une chose, dont on se souvient si on l'avait oubliée », de « penser » à cette chose, de « s'en rappeler souvent », « d'y réfléchir », de « se la répéter ». Par exemple, selon les lexicographes anciens :

---

[123] Cf. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, entrée *ḏ-k-r*. La racine porte aussi des sens lié à la masculinité, avec l'emploi du mot *ḏakar* dans le Coran.

[124] Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, pp. 307–308.

[125] Sokoloff, *A dictionary of Jewish-Palestinian Aramaic*, pp. 149–150 ; *A dictionary of Jewish-Babylonian Aramaic*, pp. 337–338.

[126] *LA* et Kazimirski entrée *ḏ-k-r* ; Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

> Le *ḏikr* : le fait de garder (*ḥafẓ*) une chose dont tu te souviens.[127]
>
> *Ḏikr* et *ḏikrā* sont le contraire de l'oubli. Et *ḏukra* aussi.[128]

Or le terme ne se limite pas au sens réflexif, qui concerne une personne qui « se rappelle », « se souvient ». Il concerne aussi le factitif : faire que les gens se rappellent. Faire le rappel de quelque chose, c'est le mentionner : le *ḏikr* est la « mention » que l'on fait de quelque chose, ce que l'on rappelle à autrui, que l'on raconte. Le *Lisān al-ʿarab* poursuit :

> Et aussi : ce qui est exprimé par la langue.[129]
>
> Le *ḏikr* est ce que tu as mentionné par ta langue et que tu as montré.[130]

Les sens « se rappeler » et « faire mention pour rappeler quelque chose à quelqu'un » se mélangent souvent. Ainsi le terme *ḏikrā* peut être le fait de faire penser quelqu'un à quelque chose, mais aussi le sens « se rappeler de quelque chose », comme *ḏikr* et *taḏakkur* :

> Le verbe à la 4e forme [faire penser quelqu'un à] a le sens de la 2e [faire réfléchir quelqu'un à quelque chose] ; son nom d'action est *ḏikrā*.[131]
>
> Al-Farrāʾ dit que *ḏikrā* peut avoir le sens de *ḏikr*, ou qu'il peut avoir le sens de *taḏakkur* [« le fait de se rappeler quelque chose »] comme dans la parole du Très-Haut {Rappelle-t'en ! Car le fait de se rappeler (*ḏikrā*) est utile aux croyants.}[132].
>
> Toute parole est appelé *ḏikr*.[133]

La *ḏikrā* est l'amplification du *ḏikr*[134]. La *taḏkira* est le fait de mentionner quelque chose[135]. Ainsi, les verbes « se rappeler » et « rappeler » désignent

---

[127] *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[128] *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[129] *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[130] Citation d'al-Farrāʾ, *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[131] *LA*, entrée *ḏ-k-r*. Sens de la 4e forme : « faire penser quelqu'un à, rappeler à quelqu'un telle ou telle chose ». Sens de la 2e forme : « Rappeler quelque chose à quelqu'un, y faire penser quelqu'un (avec deux accusatifs) », ou : « Donner des avertissements, et faire réfléchir quelqu'un à quelque chose (avec deux accusatifs) », selon Kazimirski.
[132] *LA*, entrée *ḏ-k-r*. Citation coranique : وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ Q 51, 55 et cf. Q87, 9. Le sens de *taḏakkur* est : « le fait de se rappeler quelque chose », *maṣdar* de la 5e forme *taḏakkara* « Se rappeler quelque chose, se ressouvenir de, penser à (avec accusatif ou avec *an*) », selon Kazimirski.
[133] Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.
[134] Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.
[135] Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.

un processus : faire mention de quelque chose devant les autres, qui a leur tour se rappellent, et font mention eux aussi ; ou encore, entretenir le souvenir d'un événement en le remémorant, en le racontant à nouveau, en l'exprimant.

Le sens de ḏikr *: « éloge », « renommée », « honneur » ?*

Par extension, *ḏikr* est aussi la mention des bonnes actions de quelqu'un[136], donc sa louange, et, de là, son honneur[137], sa renommée[138], sa célébrité ; cependant ce peut être aussi la mention des mauvaises actions d'un homme[139], donc le blâme. Ce peut être aussi l'éloge d'un fait, ou le fait lui-même, un fait mémorable.

> Voici la parole de Dieu – qu'il soit exalté et magnifié – {Nous avons entendu un jeune homme qui les mentionnait (*yaḏkuruhum*), il se nomme Abraham.} et la parole de Dieu Très-Haut {Est-ce là celui qui mentionne (*yaḏkuru*) vos dieux ?}. À propos de ces deux paroles, al-Farrāʾ a dit que [Dieu] veut dire : "Il a déshonoré vos dieux". Il a ajouté : « Tu dis à un homme : "Si tu me mentionnes (*ḏakartanī*), tu le regretteras.", et tu veux dire par-là "Si tu médis de moi". »
>
> Al-Zaǧǧāǧ a dit presque la même chose qu'al-Farrāʾ : « On dit : "Quelqu'un fait mention (*yaḏkuru*) des gens" dans le sens de : "Il médit d'eux en leur absence et il mentionne leurs actions honteuses". Et on dit : "Quelqu'un fait mention (*yaḏkuru*) de Dieu" dans le sens de : "Il le décrit dans sa grandeur, fait son éloge et reconnaît qu'il est unique" ; c'est seulement qu'on ne mentionne pas [si c'est en bien ou en mal] car cela se comprend du contexte. »[140]

Et c'est l'honneur :

> De même dans la parole du Très-Haut {N'avons-Nous pas exalté ton *ḏikr* ?}, "ton *ḏikr*" signifie "ton honneur" (*šaraf*) ; et on dit – à ce propos – que le sens est : "Si l'on fait mon éloge, on fait le tien."[141]
>
> Dans la parole du Très-Haut {*Ṣād*. Par le Coran, porteur du *ḏikr* !}, "porteur du *ḏikr*" signifie "qui a l'honneur".[142]

136 *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

137 « Le *ḏikr* est l'honneur (*šaraf*). » *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

138 « Le *ḏikr* est le renom, la réputation (*ṣīt*) et l'éloge (*ṯanāʾ*). » *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

139 « Ibn Sīda ajoute que *ḏikr* signifie la réputation (*ṣīt*), que ce soit en bien ou en mal. » *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

140 Citations coraniques : سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ Q21, 60b et أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ Q21, 36b. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

141 Citation coranique : وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ Q94, 3. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

142 Citation coranique : ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ Q38, 1. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

Le sens de ḏikr : « louange à Dieu » ?

Le terme *ḏikr* fait également référence, par extension, à la louange adressée à Dieu, car elle est mention du nom de Dieu, de ses actions et de sa grandeur :

> Le *ḏikr* : la prière, l'invocation et la louange adressées à Dieu. Dans le hadith : « Si une chose tourmentait les prophètes – que la paix soit sur eux –, ils cherchaient refuge auprès du *ḏikr* » c'est-à-dire auprès de la prière qu'ils accomplissaient alors et priaient.[143]
>
> Dans le hadith, le *ḏikr* signifie la gloire que l'on rend à Dieu (*tamǧīd*), le fait de dire que [Son nom] est saint (*taqdīs*), la louange qu'on Lui adresse (*tasbīḥ*), l'exultation en Lui (*tahlīl*) et l'éloge (*ṯanā'*) qu'on Lui fait pour toutes Ses actions ou qualités dignes de louange.[144]
>
> La parole du Très-Haut {[Récite ce qui est inspiré de l'Ecriture ; acquitte-toi de la prière : la prière éloigne l'homme de la turpitude et des actions blâmables.] L'invocation (*ḏikr*) de Dieu est ce qu'il y a de plus grand} a deux sens : l'un d'eux est que si un serviteur [de Dieu] mentionne Dieu, cela est bien meilleur pour lui que s'il mentionne (*ḏikr*) un autre serviteur ; l'autre sens est que le *ḏikr*/souvenir de Dieu empêche davantage la turpitude et les actions blâmables que la prière [rituelle].[145]

Par la suite ce sera le nom donné à la prière mystique répétitive, comme « mention » de Dieu ou de son action.

3.2. *Le Coran comme* ḏikr *: quel sens ?*

La question est alors de voir si ces trois sens portés par *ḏikr* et sa racine – « rappel », « honneur », « louange » – sont appliqués au « Coran », et pourquoi. Dans le texte, *ḏikr* sert à désigner plusieurs éléments :

- un rappel proféré, qui est mention de Dieu, de son action, notamment de son action dans le passé auprès des prophètes anciens, et de son action dans la nature et la Création ;
- un rappel qui est louange, prière ou récitation liturgique[146] ;
- un rappel « descendu » sur Mahomet, révélé, et qui serait donc le Coran.

---

[143] Citation du hadith : كانت الأنبياء، عليهم السلام، إذا حَزَبَهم أمرٌ فَزِعوا إلى الذكر. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[144] *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[145] Citations coranique : وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ Q29, 45c. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
[146] On note en effet que parmi les verbes ayant *ḏikr* pour objet, on trouve les verbes *t-l-w* « réciter » 2 fois et *ḥ-d-ṯ* « dire », et des verbes comme « écouter ».

Le Coran comme ḏikr *: une louange ?*

D'emblée, ce rappel qui est louange, prière ou récitation liturgique apparait comme quelque chose au-delà du texte coranique, et non pas comme le texte lui-même. Ce qui est rapporté par les lexicographes tend à aller en ce sens : ce n'est pas le texte coranique qui est le *ḏikr*, mais c'est le fait de le lire ou le réciter :

> Abū al-ʿAbbās a dit : "Le *ḏikr* est la prière (*ṣalāt*), la récitation du Coran (*qirāʾat al-qurʾān*), la louange (*tasbīḥ*), l'invocation (*duʿāʾ*), le remerciement (*šukr*) et l'obéissance (*ṭāʿa*)."[147]

D'ailleurs, les lexicographes anciens ne disent pas, autant que nous avons pu le voir, que le Coran est appelé *ḏikr* « parce qu'il est une louange ou une prière ». Il semble que c'est seulement en tant que récité par la communauté sous forme de prière que le Coran est un *ḏikr*. Il y a certainement ici un lien avec l'usage des communautés juives utilisant un verbe de même racine pour désigner la récitation d'une Ecriture sacrée lors de la prière. En se désignant comme pouvant être sujet au *ḏikr*, le Coran se met dans la position des Ecritures sacrées juives.

Le Coran comme ḏikr *: un honneur ?*

En revanche, la plupart des lexicographes disent que le Coran est appelé *ḏikr* parce qu'il est un honneur :

> La révélation {Ceci est un *ḏikr* pour toi et pour ton peuple} signifie : "le Coran est pour toi et pour eux un honneur".[148]
>
> Le *ḏikr* : l'honneur (*šaraf*) et la gloire (*faḫr*). Et un des attributs du Coran est *al-ḏikr al-ḥakīm* c'est-à-dire "l'honneur fermement établi" (*al-šaraf al-muḥkam*) et "dénué de contradictions".[149]

Al-Ṭabarī mentionne que le [Coran appelé] *ḏikr* est un

> honneur (*šaraf*) et une source de fierté (*faḫr*) pour celui qui y croit et qui estime véridique ce qu'il contient.[150]

Al-Suyūṭī précise aussi que le Coran est *ḏikr* parce que

---

147 *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
148 Citation coranique وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ Q43, 44a. *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
149 *LA*, entrée *ḏ-k-r*.
150 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

> le *ḏikr* est l'honneur (*šaraf*), comme dans la parole du Très-Haut : {Ceci est un *ḏikr* pour toi et pour ton peuple} : le Coran est un honneur pour eux parce qu'il est dans leur langue.[151]

Pourtant, malgré ces explications, il ne nous semble pas que, dans la plupart des passages coraniques, le Coran ait été nommé *ḏikr* à cause de son honneur. Il nous semble que cela a été compris ainsi *a posteriori*.

Assimilation : le Coran est le rappel

Considérons deux éléments : un rappel qui est mention de Dieu, de son action et notamment du passé, et un rappel constitué par les récitations descendues sur Mahomet. Les lexicographes ont tendance à assimiler les deux : le Coran (les récitations muhammadiennes) est le rappel, la mention de Dieu, de ses actions, que ce soit dans le passé ou dans la Création. Dans une vision synchronique il est en effet logique – et plus simple – d'assimiler les deux. Par exemple, al-Rāġib al-Iṣfahānī déclare que la *taḏkira* est le Coran, sans nous dire pourquoi[152]. Parfois, les lexicographes expliquent que la raison d'un tel nom pour le Coran est aussi que celui-ci contient le rappel du passé. Al-Suyūṭī indique que le Coran a été appelé *ḏikr*

> parce qu'il contient des sermons, et l'histoire des nations passées.[153]

Or effectivement, notre analyse synchronique nous montre que les deux éléments se rejoignent en certains passages et se fondent en une seule et même chose. En effet, *ḏikr* est parfois l'objet d'un verbe désignant le processus de révélation : verbes de racine *n-z-l* « faire descendre » (4 fois), *j-a-ʾ* « apporter » (2 fois), *ʾ-t-y* « apporter » (2 fois). Selon certaines parties du texte, c'est bien un « rappel » qui est révélé. Puisque le Coran contient des rappels du passé, il est lui-même un rappel, il fonctionne comme un rappel. En ce sens nous rejoignons l'assimilation réalisée par les lexicographes, et par la tradition avec eux. Récitations coraniques et rappel sont assimilés.

---

151 Citation coranique : وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ Q43, 44a. Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

152 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.

153 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

Un enjeu

Cela nous permet de comprendre que les récitations coraniques reçues par Mahomet sont nommées par le texte « rappel » pour souligner leur fonction. Al-Ṭabarī va en ce sens en indiquant que le Coran-*ḏikr* est un

> rappel de la part de Dieu [envers les hommes] (…) par lequel Il leur apprend les limites et les obligations [qu'Il impose] et les autres éléments de Sa souveraineté qu'Il a déposé [dans le Coran].[154]

Qui plus est, dans un certain nombre de passages, la voix du texte, ou la voix de Dieu, semble s'exclamer ou se demander : « Que ne se souviennent-ils pas ? », « Peut-être réfléchiront-ils ? »[155]. Cela confirme que l'« auteur » du texte a le souci de la fonction de « rappel » qu'il confère au Coran. Il apparait de première importance que les hommes se souviennent, se rappellent. Cette importance est également soulignée par la présence de nombreux passages à tonalité polémique condamnant les gens qui ne se souviennent pas, ne pratiquent pas le *ḏikr*, se détournent du *ḏikr* de Dieu[156].

De plus, des verbes exprimant le fait d'enregistrer mentalement quelque chose, ou au contraire d'oublier, ont pour objet *ḏikr*[157] : il y a bien là un enjeu.

C'est en ce sens que R. Blachère traduit souvent *ḏikr* et *ḏikrā* par « édification » : nous pensons qu'il a voulu ainsi souligner la fonction de rappel du Coran. Toutefois, nous ne le suivons pas dans cette traduction, estimant qu'elle dépasse l'idée portée par le mot dans le cadre coranique : « édifier » a une connotation d'enseignement moral qui ne nous semble pas être le souci de ce processus de rappel tel qu'envisagé par le texte.

Ḏikr *: Ecriture sacrée*

Les lexicographes, tributaires du *tafsīr*, vont parfois plus loin : ils écrivent que le nom *ḏikr* s'applique à toutes les Ecritures saintes. Par exemple :

> Le *ḏikr* : l'Ecriture qui contient le détail de la religion et la position des [autres] religions (*milal*). Toute Ecriture venant aux prophètes – que la paix soit sur eux – est un *ḏikr*.[158]

---

154 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

155 Par exemple Q6, 80 ; Q10, 3 ; Q23, 85 ; Q45, 23.

156 Par exemple Q7, 164 ; Q21, 2, 36, 42 ; Q43, 36.

157 Verbes de racine *n-s-y* « oublier » (4 fois), « s'écarter de » 3 fois, et aussi *t-b-ʿ* « suivre », etc.

158 *LA*, entrée *ḏ-k-r*.

> Dans {Demandez aux gens du *ḏikr*}, *ḏikr* veut dire “les Ecritures précédentes”.[159]
>
> {Nous avons écrit dans le *zabūr*[160] après le *ḏikr*}, c’est-à-dire : après l’Ecriture sacrée précédente.[161]

En effet, le texte montre que la fonction de rappel est celle d’une Ecriture sacrée :

> {Nous avons vraiment fait descendre sur vous une Ecriture sacrée dans laquelle il y a le rappel (*ḏikr*) [qui] vous [est destiné]. Que ne raisonnez-vous pas ! ?}[162]

Ainsi donc, le Coran est un rappel au même titre que les Ecritures précédentes, ayant comme elles une fonction de rappel – et rappelant ce qu’elles-mêmes contenaient. La fonction du Coran est une fonction religieuse, celle d’inciter l’homme à se souvenir de Dieu, de son omnipotence – ce qu’il a créé, son action dans le passé, ses bienfaits.

Contenu du ḏikr

Toutefois, il n’est pas toujours explicitement mentionné « de quoi » les gens doivent se souvenir : souvent, le contenu du *ḏikr* n’est pas clairement établi. Regardons de façon plus large l’utilisation de la racine *ḏ-k-r* dans le Coran. De quoi se souvenir, de quoi faire mention afin que les autres se rappellent ? Il s’agit souvent de se rappeler de Dieu, que ce soit par l’expression *ḏikr allāh* « la mention de Dieu » (11 fois) ou des équivalents en sens (11 fois)[163]. Il en est de même pour les formes verbales : sur les 76 compléments d’objet qu’elles introduisent, 18 désignent Dieu, 15 sont « le bienfait de Dieu »[164], et 8 « le nom de Dieu »[165]. De plus, parmi ces compléments d’objet se trouvent 16 noms propres de personnages du passé[166], ou encore des événements du passé[167]. On note aussi qu’il s’agit plusieurs fois de la mention des phénomènes

---

159 Citation coranique : فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ Q16, 43. IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.

160 *Zabūr* désigne une Ecriture sacrée. Cf. l’étude de ce terme, plus loin.

161 Citation coranique : وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ Q21, 105. IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *ḏ-k-r*.

162 لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ Q21, 10.

163 Dont 6 fois où le pronom possessif accolé à *ḏikr* est à la première personne et désigne Dieu.

164 Par exemple Q3, 103 ; Q33, 9.

165 Par exemple Q6, 138 ; Q76, 25.

166 Par exemple Q19, 16, 41, 51, 54, 56 ; Q38, 17, 41, 45, 48 ; Q45, 21.

167 Par exemple Q7, 69, 74.

naturels de la Création[168], souvent en tant que « bienfaits » de la part de Dieu. Plus rarement il est question de la mention des bienfaits du paradis[169] et de l'Heure du Jugement Dernier[170].

Ainsi, il s'agit de se rappeler de l'existence de Dieu, de sa toute-puissance, de son action ; rien ne peut être un obstacle à sa volonté souveraine, et l'homme doit faire attention à son comportement car il sera jugé par ce Dieu souverain et omniscient lors du Jour du Jugement et sera soit récompensé soit puni. Par l'utilisation de ce terme, le Coran est donc avant tout « quelque chose qui incite à se rappeler de cette condition humaine face à Dieu qui jugera ».

Lorsque le texte déclare cela, il implique l'auditeur/lecteur dans ce processus. Il lui fait sentir que ce rappel s'adresse à lui, que c'est à lui de se souvenir de cette condition. Il lui fait comprendre implicitement mais impérativement qu'il doit, lui-même, répondre à cette volonté – qui apparaît comme divine – de se souvenir. Ainsi l'autoréférence est, par l'emploi de ce mot, une forte incitation à une attitude d'adhésion, de réponse positive à l'expression d'une forte volonté.

Enfin il est à noter que le texte ne dit pas explicitement ce que le fait de « se souvenir », sous-entendu de l'omnipotence de Dieu qui jugera l'homme, doit engendrer comme type de comportement chez l'homme. Le texte ne nous dit pas exactement ce que l'homme qui s'est souvenu doit faire, ou doit changer de son comportement. Il laisse là un vide assez paradoxal : l'auditeur comprend bien qu'il doit « se rappeler » et savoir qu'il sera jugé par Dieu, mais on ne lui dit pas exactement ce qu'il doit faire. C'est qu'il y a donc ici un sous-entendu, considéré comme connu de l'auditeur – vraisemblablement s'agit-il d'un comportement vertueux, ou moral, s'abstenant du mal. Quoi qu'il en soit, ce sous-entendu dans le texte à la date de la canonisation laisse la porte ouverte à de multiples façons de concevoir ce comportement, y compris de ne pas le concevoir. Nous notons ainsi le paradoxe de l'emphase portée sur le devoir de « se souvenir » et de l'absence de précision sur ce que cela doit engendrer.

3.3. *Conclusion*

En se nommant *ḏikr*, le Coran ne se donne pas tant une nature qu'une fonction. D'une part il déclare qu'il est sujet au *ḏikr* – c'est-à-dire à une pratique

---

168 Par exemple Q19, 67 ; Q43, 13 ; Q50, 8 ; Q56, 62, 73.
169 Q38, 46.
170 Par exemple Q79, 43.

de récitation effectuée par les communautés juives. D'autre part, par cette appellation il indique sa fonction première et essentielle qui est de donner aux gens la possibilité de « se souvenir de … », et de les y inciter fortement. Puisqu'il s'agit de se souvenir de l'existence de Dieu, de son omnipotence, et aussi de la condition humaine – les hommes seront jugés au Dernier Jour –, il s'agit d'une fonction à connotation religieuse, assimilée à celle des Ecritures antérieures. L'auditeur ou lecteur du texte coranique se trouve également intégré à l'impérativité de ce rappel : il doit lui-même « se rappeler ». Le Coran se désigne comme l'instrument de ce rappel, ou comme ce rappel lui-même. Toutefois, paradoxalement, le texte insiste davantage sur cette fonction que sur la réalité des implications de ce devoir de « rappel » – sur ce qu'il concerne et ce qu'il entraîne comme actes.

Enfin, il est un problème que notre présente analyse lexicale synchronique ne nous a pas permis de résoudre. Elle a montré qu'en certains passages le texte assimile récitations coraniques et rappel ; mais la question demeure pour la plupart des passages : le terme *ḏikr* est-il finalement appliqué à un texte (le Coran) ou est-il simplement le fait de se souvenir ? Seule une étude chronologique – publiée en notre futur ouvrage – permettra d'éclaircir cela.

4. Le Coran s'auto-désigne comme contenant des *āyāt*

Un des termes avec lequel le Coran s'auto-désigne est le terme *āya*, « signe », et son pluriel *āyāt*. C'est un terme très présent dans le Coran : *āya* 86 fois et *āyāt* 295 fois[171]. Or c'est un des termes qui fait le plus de difficultés pour étudier l'autoréférence du Coran, car il est souvent utilisé pour désigner autre chose qu'une partie du texte. De plus, lorsque *āya* sert effectivement à désigner des sections du texte, ce n'est pas dans le sens commun de « verset » que le mot a pris par la suite dans la culture islamique – sauf peut-être dans un ou deux cas dont le sens n'est pas certain[172].

En effet, le texte coranique lui-même a donné des noms aux types de parties qui le composent, dont les noms *āya* et *sūra*. Ces deux termes ont été utilisés par la suite dans la tradition islamique pour désigner les divisions –

---

171 Soit un total de 381 occurrences. A. Rippin en dénombre 373 (Rippin, « Āya », *EI³*), mais nous pensons qu'il n'a pas pris en compte le fait que le mot peut apparaître plusieurs fois dans un même verset.

172 Cf. p. 76.

versets et sourates – du texte. Mais cette nomination ne concorde pas nécessairement avec la définition et la délimitation qui leur était données par le texte. Qui plus est, le texte utilise d'autres termes pour nommer ou décrire ses propres types de parties[173] : *qurʾān, qawl, kalima, ḥadīṯ, maṯānī, maṯal, tanzīl*, etc. – certains termes pouvant à la fois désigner l'ensemble et la partie, tel *qurʾān*.

Nous notons toutefois que l'aspect du texte donne à penser que le découpage en sourates a clairement fait partie du texte initial, même si le découpage exact n'est pas évident[174]. Un certain découpage en petites unités comme des versets est lui aussi clairement présent dans le texte initial, par des marqueurs rythmiques et rimiques ou par des marques particulières de fin de versets. On sait d'ailleurs maintenant que le découpage du texte en petites unités de sens est en fait la trace d'une structure souple faite d'emboîtements successifs de figures en « concentrisme »[175] identifiables par des rapports de parallélisme – et donc de rimes – et d'opposition. Les petites unités de sens forment des figures qui s'emboîtent les unes dans les autres jusqu'à former un chapitre, dont l'unité est indéniable. Mais à ce qu'il semble, le texte coranique n'a pas nommé ces découpages en petites unités et en chapitres ; c'est vraisemblablement la tradition qui les a appelés respectivement *āya* et *sūra*. Qui plus est, le découpage en versets tel qu'il se présente dans la vulgate actuelle, ainsi que leur numérotation, sont plus tardifs, voire beaucoup plus tardifs. Autrement dit, il y a eu dès le départ découpage petites unités (l'équivalent des versets), mais ce découpage n'est pas nécessairement le même que l'actuel, car la tradition a fait état de plusieurs découpages[176].

4.1. *Le point de vue des lexicographes anciens*

Tout d'abord, quant à la racine du terme *āya*, certains lexicographes pensent qu'il s'agit de *ʾ-y-y* (parfois noté *ʾ-y-ā*), d'autres *ʾ-w-y* ou même *ʾ-ʾ-y*. Etant donné que les lettres du mot sont des semi-voyelles (*y* et *w*) et une *hamza*

[173] La tradition musulmane ne voit qu'en certains de ces termes une désignation d'une partie du texte. Notre liste au contraire est basée sur l'utilisation de ces termes par le texte.

[174] La sourate *al-Tawba* (Q9) ne commence pas par la *basmallah*, formule présente au début des autres sourates, ce qui pour certains laisserait supposer qu'elle formait un tout avec la sourate précédente. D'autres paires de sourates semblent pouvoir former un tout.

[175] « Concentrisme » : néologisme, utilisé en rhétorique, pour désigner un chiasme comprenant un centre, par exemple ABCDC'B'A'. Cf. les travaux de M. Cuypers.

[176] Cf. Deroche, *Le Coran*, p. 29.

(attaque vocalique), et que ces trois lettres sont sujettes à mutation et à disparition dans les différents schèmes grammaticaux, il est normal que les lexicographes aient des difficultés à déterminer la racine. Généralement une hésitation quant à la racine d'un mot indique que celui-ci est d'origine étrangère ; cela est possible mais le mot est bien arabe dans le sens où il est utilisé dans la langue arabe, même avant le Coran, et est en tous cas présent dans la poésie arabe préislamique[177].

Voici ensuite les diverses interprétations présentées par les lexicographes arabophones :

– une « personne » ou une « chose » :

> La *āya* de l'homme : sa personne (*šaḫs*).[178]
>
> Dans l'expression "La tribu sortit en emportant avec elle son *āya*", "son *āya*" signifie "l'ensemble de ses affaires, de ses objets", et ne laissant rien derrière elle.[179]

– une signe ou quelque chose qui informe sur autre chose ; ce peut être un « signe merveilleux, un miracle, une chose étrange », ou « une preuve » et « un exemple », ou encore « un récit de ces signes » :

> *Āya* : signe (*ʿalāma*)[180].
>
> Les *āyāt* de Dieu : ses merveilles/miracles (*ʿaǧāʾib*).
>
> *Āya* signifie exemple (*ʿibra*)[181].

Selon al-Ṭabarī, ce peut être aussi une « histoire » (*qiṣṣa*), un « message » (*risāla*), une information » (*ḫabar*)[182].

– un verset du Coran :

> *Āya* : une partie de la révélation [descente du Coran (*tanzīl*)].[183]
>
> Abū Bakr a dit : "Le verset a été appelé *āya* parce qu'il est un ensemble (une collection) de lettres (*ǧamāʿa min ḥurūf*) du Coran."[184]

---

177 Selon Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 73, mentionnant Imrūʾ l-Qays ; et « Āya », *EI*².
178 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.
179 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.
180 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.
181 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.
182 Ṭabarī, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره آيه, citant un poète contemporain de Mahomet.
183 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.
184 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.

On note qu'il y a assimilation, chez la plupart des lexicographes, entre les sens de « signe », « exemple », ou « miracle », et « verset du Coran ». Ainsi par exemple :

> Selon Ibn Ḥamza, la *āya* est un élément du Coran, car elle est comme un signe (*ʿalāma*) par lequel on parvient à un autre signe comme les signes du chemin dressés pour indiquer la direction, comme on dit : "Si on dépasse un des signes, un nouveau signe apparaît."[185]

4.2. *L'utilisation coranique*

Explorons alors les multiples utilisations du mot dans le texte coranique. Un premier constat est qu'aucun autre mot de la même racine, qui pourrait nous éclairer sur son sens, n'est utilisé : contrairement à la plupart des noms arabes, il ne correspond pas à un verbe, n'a pas de sens verbal (ce n'est pas un nom d'action) ; même si des lexicographes affirment l'existence de verbes dérivés, ceux-ci ne sont pas dans le Coran. Seules les particules comme l'interrogatif *ayy* « lequel », l'explicatif *ayy* « c'est-à-dire », le vocatif *ayyuhā*, et le support pour les pronoms à l'accusatif *iyyā*[186] apparaissent souvent dans le Coran – mais il n'est même pas sûr qu'elles soient de la même racine qu'*āya*. Peut-être correspondent-elles à l'*āya* qui signifie « une personne », mais qui n'est pas utilisé dans le Coran[187]. Ce premier constat nous mène à l'idée que le terme n'est pas d'origine arabe. Nous allons y revenir.

L'étude minutieuse du vocabulaire associé au terme permet un deuxième constat : la distinction entre deux sortes de *āya*, ou plutôt deux façons coraniques de parler des *āyāt* :

1) les *āyāt* qui « appartiennent à » Dieu ou sont « de » Dieu. Parmi elles, dans plus de 184 occurrences sur les 295 occurrences au pluriel, les

---

185 *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.

186 Ainsi on trouve le mot *iyyā*, mot qui produit une insistance sur le pronom personnel qui le suit. Il signifierait « la personne de », comme par exemple dans l'expression *iyyā-kum* « vous »/« votre personne » (cf. Q60, 1), mais les lexicographes ne sont pas d'accord entre eux sur ce point. Cf. *LA*, entrée *ʾ-y-ā*.

187 On nous a fait remarquer que *āya* est utilisé pour désigner Jésus et Marie dans le verset {Du fils de Marie et de sa mère, Nous avons fait une *āya* et Nous leur avons donné refuge sur une colline tranquille et arrosée} (Q23, 50). Toutefois, nous ne pensons pas que ce soit le sens de « personne » qui soit ici voulu, d'une part car le terme est au singulier, et d'autre part car ce passage n'aurait pas grand sens s'il s'agissait simplement que Dieu dise qu'il a fait de Jésus et de Marie des personnes – d'autant plus que juste avant il vient de rappeler la mission qu'il a donné à Moïse : il s'agit du rôle religieux de ces personnages.

āyāt sont dits directement être « de Dieu »[188] ou « à Dieu », – souvent par l'expression « les *āyāt* de Dieu ». L'origine divine des *āyāt* est donc largement soulignée par le texte. Il n'est pas précisé à qui ces *āyāt*-là sont destinées. En revanche, ce sont ces *āyāt*-là que des gens rejettent en les « traitant de mensonges ».

2) les *āyāt* que Dieu fait descendre pour les destiner à quelqu'un. L'*āya* (ou les *āyāt*) est « pour » quelqu'un ou « pour » un groupe de personnes : pour toi, pour vous, pour un peuple qui comprend, pour les croyants, pour les hommes, etc. Ainsi un certain nombre d'*āyāt* sont des messages adressés à quelqu'un – ou même, des messages destinés à ce que les hommes croient, comprennent, comme nous le verrons plus loin[189]. Le singulier comme le pluriel sont employés avec les formes verbales issus de la racine *n-z-l*, pour signifier que « Dieu fait descendre le(s) *āya* ».

Nous constatons que pour le Coran, il ne saurait être question de « l'*āya* de Dieu », *le* signe de Dieu par excellence. L'expression *āyat allāh* « l'*āya* [sing.] de Dieu » n'y figure pas. On n'y trouve aucune expression pouvant signifier cela par l'annexion – forme grammaticale indiquant la possession –, par exemple *āyat rabbihim* « le signe de leur Seigneur », ni même « Son *āya* », « Mon *āya* » ou « Notre *āya* » où le pronom personnel pourrait désigner Dieu. La raison en est à notre avis que selon l'« auteur » du texte, il ne saurait y avoir « l' » *āya* unique de Dieu, mais seulement « des » *āyāt* de Dieu[190]. Dire « l'*āya* de Dieu » tendrait à signifier que celui-ci n'en a qu'une seule,

---

188 L'expression *āyāt allāh* « les *āyāt* de Dieu » revient une quarantaine de fois. De même, la quasi-totalité des occurrences du terme au pluriel avec un pronom possessif – c'est-à-dire à chaque fois que le texte exprime à qui sont ces *āyāt*, ou de qui ils dépendent – indiquent que les *āyāt* sont « de Dieu ». Ainsi a-t-on 14 fois « Mes *āyāt* », 38 fois « Ses *āyāt* » et 92 fois « Nos *āyāt* » soit 144 occurrences où les *āyāt* sont attribuées à Dieu.

189 Cf. la partie II sur la stratégie d'argumentation A, p. 190 ss.

190 Nous avons pensé à deux autres raisons, possibles mais à notre avis secondaires, de l'absence de l'expression « *l'āya* de Dieu ». La première serait que le sens de l'annexion grammaticale du terme *āya* au singulier, telle qu'employée par ailleurs dans le Coran, ne signifie pas d'abord la provenance ni l'appartenance – une *āya* « venant de » ou « appartenant à » Dieu –, mais la nature de cette *āya*, ou le destinataire de cette *āya*. En effet, l'annexion avec le singulier signifie la nature ou le genre de cette *āya* dans les expressions *āyat al-layl* « l'*āya* de la nuit » et *āyat al-nahār* « le signe du jour » (Q17, 12). La nuit et le jour sont qualifiés de « signes » mis par Dieu. Ainsi la nuit est un signe qui représente quelque chose de Dieu. Alors, si l'on avait l'expression *āyat allāh*, celle-ci signifierait que Dieu représente quelque chose d'autre. Ce qui est évidemment impossible, Dieu étant bien au-delà des signes ou des phénomènes. L'annexion avec le singulier signifie le destinataire dans les deux occurrences de l'expression « ton *āya* », qui signifie « *l'āya* qui t'est destinée ». La situation est celle de Zacharie, qui demande à Dieu un signe lui prouvant que Dieu va bien lui donner un fils alors

une unique, et le texte refuse cette idée. Ainsi, c'est toujours par la particule *min* que le texte indique qu'une *āya*, au singulier, est de Dieu, et non par l'annexion directe : on trouve une dizaine d'expressions du type *āya min rabbihim* « une *āya* [provenant] de leur Seigneur » – ou « de votre Seigneur », etc[191]. Ainsi, il ne s'agit que d'une *āya* parmi d'autres *āyāt*. D'ailleurs par deux fois apparaît l'expression « une *āya* d'entre les *āyāt* de leur Seigneur »[192].

Ainsi, pour le Coran, non seulement les *āyāt* viennent de Dieu, mais de surcroît il existe non pas « une *āya* de Dieu par excellence » mais toujours plusieurs *āyāt*. Et comme l'a montré notre analyse des occurrences, le texte envisage les *āyāt* selon deux modes. Le premier est qu'une partie de ces *āyāt*, la plus importante, consiste en des *āyāt* de Dieu qui ne sont pas destinées à quelqu'un en particulier, et sont rejetées : le comportement négatif de ceux qui rejettent ces *āyāt* pourtant abondantes – souvent citées – est mis en avant. Le second mode est que l'autre partie consiste en ceux que Dieu fait descendre pour les destiner à des personnes : l'action et la visée de Dieu est soulignée.

Poursuivons notre analyse. Selon l'étude de R. Bell, reprise par M. Watt, le terme *āya* est utilisé pour désigner quatre types d'éléments :

> (1) natural phenomena which are signs of God's power and bounty ; (2) events or objects associated with the work of a messenger of God and tending to confirm the truth of the message ; (3) signs which are recited by a messenger ; (4) signs which are part of the Qur'ān or of a Book.[193]

Ces quatre types d'utilisation sont repris dans le *Dictionnaire du Coran*[194], et évoqués par les articles « *āya* » de l'*Encyclopédie de l'Islam*[195]. Pour notre part, nous reconnaissons aussi dans le Coran ces types d'utilisation, mais avançons plusieurs nuances. Voici notre classement, à partir de celui de R. Bell :

---

qu'il est âgé ; Dieu lui répond : « Ton signe [c'est-à-dire le signe que je te donne], c'est que tu ne pourras plus parler aux gens pendant trois jours (ou trois nuits). » (Q3, 41 et Q19, 10).

Enfin, il est également possible que la raison en soit un usage particulier lié au mot *āya*, usage peut-être esthétique : on se serait habitué à toujours utiliser le pluriel, possédant une deuxième voyelle longue et donc plus insistante, lorsqu'il est suivi du mot « *allāh* ».

191 Au pluriel, on trouve une vingtaine d'expressions équivalentes, toujours avec la particule *min* : « des *āyāt* [provenant] de ton Seigneur ».

192 Q6, 4 ; Q36, 46.

193 Watt, *Bell's Introduction*, p. 122.

194 Yahia, « Signes », *DC*.

195 Jeffery, « Āya », *EI*², et Rippin, « Āya », *EI*³.

1) *Āya* peut faire référence à un phénomène naturel, tel le soleil, la lune, le jour et la nuit, la pluie, etc. Nous ajoutons ici les rares passages où *āya* fait référence à une prescription.
2) La deuxième catégorie signalée par R. Bell, les évènements ou objets associés à l'œuvre d'un messager de Dieu, est à notre avis à diviser en deux :
   – les prodiges qui accompagnent l'action des envoyés de Dieu,
   – le châtiment par Dieu de ceux qui dénient le message de ces envoyés.
3) Le troisième type d'utilisation concerne des éléments qui sont récités. Contrairement à R. Bell, nous prenons aussi en considération le fait qu'ils sont aussi récités par Dieu, pas seulement par les prophètes, d'après le texte.
4) Enfin *āya* peut servir à désigner un élément qui est décrit comme partie du *qur'ān* ou du *kitāb*.

Or, ce qui nous intéresse ici, c'est de voir comment le Coran se nomme lui-même en ce qui concerne ses propres parties. Nous laissons donc « de côté » pour l'instant le premier type d'utilisations car il ne concerne pas directement la façon dont le texte se nomme lui-même, même s'il est impliqué dans l'autoréférence d'une façon indirecte, comme nous le verrons[196]. Le deuxième type d'utilisation ne concerne pas non plus, à première vue, l'autoréférence directe. Nous explorerons plus tard, de même, ses liens implicites avec l'autoréférence[197]. Signalons simplement que ce deuxième type d'*āyāt* peut désigner à la fois des événements du passé – incluant ici les prodiges réalisés par les prophètes et les châtiments subis par les opposants –, et les récits de ces événements du passé : à ce titre, ce sont des textes et donc, potentiellement, des morceaux du Coran.

Considérons plus longuement les deux derniers types d'utilisation, qui sont directement autoréférentiels. Selon le troisième type d'utilisation, *āya* sert à désigner quelque chose qui est récité, ou à réciter. Le terme est employé 28 fois comme complément d'objet du verbe *talā*, « réciter », dont nous avons parlé plus haut. Toutes ces utilisations précisent qu'il s'agit des *āya* de Dieu. En revanche ni le verbe *qara'a* synonyme de *talā*, ni le verbe *nabba'a* « annoncer » n'ont pour objet *āya*. Le verbe *qaṣṣa* « raconter » a deux fois *āyāt* en objet[198]. Ainsi, une *āya* est un élément « de » Dieu et que Dieu,

---

196 Partie II.A.1, pp. 189–197.

197 Partie II.A.3, p. 201 ss., particulièrement pp. 205–206, et II.C.3.2., p. 337 ss., particulièrement pp. 340–341.

198 Q7, 35 et Q6, 130.

mais plus généralement un envoyé de Dieu, Mahomet surtout, récite. Cela nous rapproche de chacune des trois modalités de récitation que nous avons mentionnées lors de notre étude du terme *qurʾān* « récitation » : récitation par Dieu à Mahomet lorsqu'il l'inspire (1) ; récitation publique par Mahomet (2) ; récitation liturgique (3). Nous constatons donc directement un sens religieux technique, celui d'une partie d'Ecriture sacrée car soit révélée par Dieu, soit potentiellement récitée dans le cadre d'une liturgie – le troisième sens, celui de *āya* comme morceau de récitation publique par Mahomet, apparaissant alors comme un sens technique « nouveau ».

Selon le quatrième type d'utilisation, *āya* sert à décrire un élément qui est une partie du *qurʾān* ou d'un *kitāb*. Il est présent dans onze introductions de sourates, toujours au pluriel. Neuf fois il s'agit des *āyāt al-kitāb* « *āyāt* de l'Ecriture »[199] dont par exemple :

> {*Alif, Lām, Rāʾ* ! Ecriture dont les *āyāt* ont été confirmées puis rendues claires par un Sage et informé [c'est-à-dire Dieu].}[200]

Et une fois, il s'agit des *āyāt* du *qurʾān* – ce qui rejoint l'idée de « morceau d'une récitation » :

> {*Ṭāʾ, Sīn* ! Celles-là sont les *āyāt* du *qurʾān* et d'une Ecriture éclairante.}[201]

et une autre fois, des *āyāt* contenues dans une *sūra*, qui signifie simplement, nous allons le voir, une partie du Coran :

> {*Sūra* que Nous avons fait descendre, et que Nous avons imposée ; Nous avons fait descendre en elle des *āyāt* claires, escomptant que vous méditiez.}[202]

Il s'agit donc, dans ces introductions de sourates, d'emploi désignant un morceau de l'Ecriture – et de la récitation – que Dieu a fait descendre. Là encore le vocabulaire pointe vers une Ecriture sacrée et révélée. L'idée des *āyāt* comme parties de l'Ecriture descendue sur Mahomet se trouve dans d'autres versets notamment le célèbre passage :

> {Il est Celui qui a fait descendre sur toi l'Ecriture, de laquelle il y a des *āyāt* péremptoires [ou : confirmés] qui sont la mère de l'Ecriture, et d'autres qui sont équivoques [ambigus, ressemblants].}[203]

---

199 Q10, 1 ; Q11, 1 ; Q12, 1 ; Q13, 1 ; Q15, 1 ; Q26, 2 ; Q28, 2 ; Q31, 2 ; et Q45, 6 même si l'introduction est entrecoupée d'une louange à Dieu.

200 الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ Q11, 1.

201 طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ Q27, 1.

202 سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ Q24, 1.

203 هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ Q3, 7a.

Laissant de côté l'étude de l'interprétation de ce verset[204], nous retenons ici le fait qu'*āya* désigne clairement un morceau du Coran, ou un morceau d'une partie du Coran. Toutefois, il ne nous semble pas qu'*āya* puisse avoir dans le texte le sens exclusif de « verset » au sens où l'entend la tradition islamique. Il n'est nullement précisé dans le texte coranique que *āya* puisse désigner une petite unité textuelle précise comme un « verset ». Certes en deux occurrences – sur 381 –, *āya* peut être compris comme « verset » :

> {Nous n'abrogeons pas une *āya*, ou la faisons oublier, sans en apporter une meilleure ou une semblable. Ne sais-tu pas que Dieu est omnipotent ?!}[205]

> {Quand nous changeons une *āya* à la place d'une [autre] *āya* – et Dieu sait ce qu'il fait descendre [ou : ce par quoi il fait descendre] –, ils disent : "Tu n'es vraiment qu'un forgeur !" Mais la plupart d'entre eux ne savent pas.}[206]

Le premier passage nous semble concerner les signes donnés par Dieu dans les Ecritures sacrées précédentes[207]. Le second vise clairement les « morceaux des récitations coraniques », mais nous pensons que le sens est encore « signe prodigieux » appliqué à ces morceaux de récitations coranique. Nous partageons l'incertitude des orientalistes à ce sujet[208], mais nous estimons que le sens de « verset » comme signifiant uniquement « petite unité du texte coranique » n'apparait véritablement qu'en dehors du texte coranique, après lui. Dans le Coran, si le sens de « verset » commence à poindre, il n'est jamais seul, mais toujours lié à celui de « signe » ou « signe prodigieux ».

Enfin, R. Bell suggère qu'un *āya* peut aussi être le morceau d'une autre Ecriture sacrée. Nous n'avons trouvé que quelques passages dans lesquels le texte suggère que les autres Ecritures sont composées d'*āyāt*[209]. Ce point apparait donc mineur mais vient soutenir notre argumentation.

Ainsi donc, dans ces deux derniers types d'emplois, *āya* a un sens très spécifique : il sert à désigner un morceau de Coran – Ecriture sacrée descendue sur Mahomet – récité par Dieu et qu'il convient de réciter. Et le deuxième type d'emplois nous suggère qu'*āya* sert à désigner un récit du passé concernant les prophètes, et peut donc être également un morceau d'Ecriture sacrée.

---

204 Cf. à ce sujet : Wild, « The Self-Referentiality of the Qur'ān : Sura 3 :7 as an Exegetical Challenge », ainsi que la préface du présent ouvrage, p. xv.

205 مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ Q2, 106.

206 وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ Q16, 101.

207 Cf. la partie sur la relation entre Coran et Ecritures précédentes : II.B.2.3., pp. 270–271.

208 Cf., entre autres, Watt, *Bell's Introduction*, p. 60.

209 Par exemple Q3, 19, 113. Et Q62, 5 pour la Torah.

4.3. *Les composantes du Coran comme* āya/āyāt*: quel sens ?*

Pourquoi ces morceaux du Coran ont-ils été ainsi nommés ? Ou, en d'autres mots, que signifie le terme *āya* lorsqu'appliqué à des parties du Coran? Reprenons l'ensemble des définitions données par les lexicographes anciens. Les sens comme « une personne » et « une chose » peuvent d'emblée être écartés, parce qu'ils ne correspondent à aucune utilisation dans le Coran[210] ; les lexicographes donnent uniquement, pour montrer l'utilisation de ces sens, des exemples tirés de la poésie[211]. Les sens qui pour eux sont ceux du terme *āya* utilisé dans le Coran sont « merveille, prodige, miracle, chose étrange, preuve, exemple, récit de ces signes, partie de révélation (*tanzīl*), verset du Coran ». De cela, nous laissons de côté le sens de « verset », comme nous venons de l'expliquer. Ensuite, parmi les éléments avancés par les lexicographes anciens, « partie de révélation », « exemple » et « récit de signes » sont semble-t-il non pas des sens, mais la désignation de ce qui est décrit par le mot *āya* : respectivement des parties de la récitation coranique et les récits des prophètes. Il reste alors que pour les lexicographes anciens, le sens de *āya* est « signe » et « merveille, prodige, miracle, chose étrange, preuve ». Ainsi le terme *āya* dans le Coran a spécifiquement ces deux sens : un « signe » et un « signe prodigieux »[212]. Par conséquent, lorsque les parties du Coran sont nommées *āya*, c'est parce que l'« auteur » du texte souhaite qu'on les considère comme des « signes » ou des « signes prodigieux ».

Or pour expliquer que *āya* signifie « merveille, prodige, miracle, chose étrange, preuve », les lexicographes anciens ne se servent que d'exemples tirés du Coran, et non de poésie[213]. Nous pouvons alors poser l'hypothèse

---

210 Cf. p. 71.

211 Tout au moins dans le *LA* (qui compile des dictionnaires plus anciens) et dans le *Mufradāt*. Effectivement, le terme *āya* ne semble pas utilisé dans ce sens dans le texte coranique. En un passage toutefois, Q26, 128, *āya* peut signifier, en fonction du contexte, « une construction élevée », selon les commentateurs (Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ʾ-y-y.*) ; mais peut-être que le sens premier était « signe, prodige » pour dire que ces habitations étaient prodigieuses, luxueuses, comme le signale R. Blachère en note de sa traduction.

212 D'autres chercheurs écrivent que ce sont les deux sens principalement portés par le mot dans le Coran, ainsi R. Bell (Cf. Watt, *Bell's Introduction*, p. 60), laissant penser qu'il en est un certain nombre d'autres. Pour notre part nous avons analysé en détail chacune des occurrences et constaté qu'il n'est que trois passages où ce n'est pas le cas : le passage cité à la note précédente, et les deux passages dans lesquels *āya* pourrait signifier « petit morceau de texte » – compris par certains comme « verset ». « Signe » et « signe miraculeux » ne sont donc pas les sens principaux, mais quasiment les seuls sens.

213 Même chose : tout au moins dans le *Lisān al-ʿarab* et dans le *Mufradāt*. Bien sûr il convient d'être prudent et garder la possibilité de découverte d'un passage de la poésie antéislamique dans lequel le mot *āya* signifierait explicitement « signe merveilleux »,

que le sens d'*āya* « signe merveilleux, prodige, etc. » est un sens spécifique qui lui a été donné uniquement lors de son usage dans le Coran. L'absence d'autres termes de la même racine et véhiculant le sens de « signe » ou de « prodige » nous a permis également d'établir des conclusions en ce sens. Il y aurait ainsi deux termes *āya* : un premier, arabe et préislamique, non utilisé dans le Coran, signifiant « personne, chose », et un second, sans lien avec d'autres mots arabes, qui apparaitrait pour la première fois dans le Coran, et signifiant « signe, signe prodigieux ».

Un élément vient contre la radicalité de cette hypothèse : d'après al-Ṭabarī[214], *āya* avait déjà le sens de « signe » dans la poésie d'un poète contemporain de Mahomet. Et même, *āya* avait déjà dans la poésie antéislamique le sens de « signe », « feu d'alarme », « moyen de signalisation », qui se trouve dans des équivalents de même racine – ou d'une racine voisine – en hébreu (avec le terme *ōṯ*), en araméen et en syriaque, selon A. Jeffery[215]. Il y a donc une certaine continuité entre le sens pré-coranique et le sens coranique, et cette continuité, c'est le sens « signe ».

C'est donc le sens de « merveilleux » qui apparait, lui, avec le Coran. Il y est en effet présent dans des passages spécifiques : les histoires des prophètes du passé. Par exemple, Dieu donne à Zacharie un signe miraculeux – le fait que celui-ci devienne temporairement muet – ; les prodiges effectués par Moïse sont qualifiés d'*āyāt*. Ces exemples parmi d'autres sont des récits également présents dans la Bible. Or précisément en hébreu et dans les autres langues utilisées par les communautés fréquentant la Bible, des équivalents de *āya* existent. Le terme hébreu *ōṯ* fonctionne comme un équivalent à l'emploi pré-coranique de *āya* comme « signe ». Ce terme était aussi utilisé dans la Bible et la littérature rabbinique avec un sens technique religieux : d'une part pour les miracles et présages qui attestent la présence divine, et d'autre part pour les signes qui accompagnent et attestent l'œuvre des prophètes[216]. En araméen en revanche l'équivalent n'a pas ce sens, sauf en

« prodige », « merveille », peut-être même « révélation » ; mais d'après nos connaissances, ce n'est pas le cas.

214 ṬABARĪ, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره آيه.

215 « The original meaning is a *sign* or *token* and as such is found in the pre-Islamic poetry (pl. *āy* and *āyāt*, with pl. of pl. *āyā*, cf. *Nöldeke*'s *Belegwörterbuch*, sub. voc.), where it is the equivalent of the Hebrew *ōṯ*, Aramaic *āṯā* ; Syriac *āṯā*, the pl. *ōṯōṯ* occurring in the Lachish Letters (iv, 11) for the fire-beacons used for signaling. » JEFFERY, « Āya », *EI*².

216 A. Jeffery donne pour référence, comme emplois de *ōṯ* comme attestation de la présence divine : Ex8, 19 ; Deut4, 34 ; Ps. 78, 43. Et pour l'attestation de l'œuvre des prophètes : 1Sam10, 7, 9 et Ex3, 12. (JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 72–73). Dans l'*EI*², il dit également : « These various meanings of *āya*, save the last [*āya* = verse], correspond closely with Jewish and

araméen biblique où il signifie « un signe façonné par Dieu »[217]. En syriaque, l'équivalent est utilisé comme le mot hébreu[218].

Il serait donc fort possible de penser que l'*āya* coranique est un emprunt à une autre langue. Ceci d'autant plus que nous avons noté plus haut les hésitations des lexicographes arabes à déterminer la racine d'*āya* : même si ces hésitations sont normales pour un tel mot, elle sont cependant généralement le signe d'un emprunt. Plusieurs savants orientalistes pensent que *āya* n'a pas de racine en arabe, et qu'il est donc un emprunt au syriaque ou à l'araméen, peut-être même à l'hébreu[219]. Ce sens technique religieux d'*āya* serait parvenu aux Arabes par les juifs ou par les chrétiens de langue syriaque[220].

Cependant, nous l'avons noté, le sens de « signe » présente une continuité entre un terme *āya* pré-coranique et un terme *āya* explicitement coranique, qui serait emprunté à une autre langue. Notre conclusion est donc non pas celle d'un emprunt, mais celle de la fusion dans le texte coranique de deux sens qui étaient à l'origine liés par une racine sémitique commune. Il n'y a donc pas deux mais un seul terme *āya*, terme arabe qui se met à porter la connotation d'un sens technique religieux. Les sens de *āya* sont donc :

– avant le Coran : « signe », « personne », « chose » ; *āya* est un terme arabe.
– dans le Coran, le sens arabe « signe » est maintenu, mais à cela vient s'ajouter un sens technique religieux, – emprunté aux termes sémitiques de racine équivalente – « signe miraculeux » et donc « preuve, attestation de la présence de Dieu ou de l'œuvre d'un prophète ». Ces deux sens se mélangent dans le terme *āya*, compris au départ comme « signe » mais recevant la connotation de « prodige ». *Āya* s'applique à la fois à de simples signes, aux récits du passé (« récit de ces signes ») et aux morceaux du Coran, qu'ils soient morceaux récités ou morceaux de l'Ecriture.

Christian usage, where the particular religious use of the word is for the signs that attest the divine presence and which accompany and testify to the work of the Prophets. » JEFFERY, « Āya », *EI*².

217 A. Jeffery donne pour référence Daniel 3, 33 mais il ne nous semble pas que le passage – le cantique d'Azarias dans la fournaise – corresponde.

218 Mais il a aussi le sens de *argumentum, documentum* ce qui selon A. Jeffery se rapproche de l'utilisation coranique du mot. (JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 73).

219 Ainsi A. Jeffery (JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 72–73), reprenant Von Kremer. R. Bell dit aussi que *āya* est lié à l'hébreu *ōṯ* et au syriaque *āṯā* (WATT, *Bell's Introduction*, p. 60).

220 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 73. Par les chrétiens de langue syriaque : suggestion de A. Mingana, rapportée par A. Jeffery.

– après le Coran : « signe », « signe miraculeux » et « preuve », auquel vient s'ajouter, à cause de l'emploi coranique, le sens de « morceau du Coran, verset ».

Ainsi, ce n'est pas la forme du mot qui est empruntée, ni même le sens de « signe ». C'est le sens nouveau d'*āya* qui est emprunté : le sens technique religieux de « signe merveilleux », « prodige », « merveille », porté par l'utilisation des équivalents sémitiques dans les textes bibliques et parabibliques. On assiste à l'utilisation, par son ajout au sens arabe déjà présent, d'un sens technique religieux utilisé par les communautés juives et chrétiennes environnantes. Ce sens technique religieux représente un développement du sens « signe » issu d'une racine commune, d'où le fait qu'il n'y ait aucune difficulté à appliquer ce sens technique au terme arabe *āya*.

Logiques autoréférentielles

Que les premiers auditeurs/lecteurs du Coran aient compris d'avance, par connaissance des communautés religieuses présentes, ce sens religieux technique, ou bien qu'ils l'aient appris par le Coran, il est clair que le texte coranique les enjoint à envisager *āya* non seulement comme un « signe » mais surtout comme un « signe prodigieux ». C'est-à-dire, à envisager les morceaux du Coran – récités, ou en tant que partie de l'Ecriture, ou en tant que récits du passé – comme des signes prodigieux.

Remarquons qu'en ce qui concerne les récits du passé, il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est qualifié de signe : sont-ce les évènements du passé ou les récits qui rapportent ces évènements et forment des éléments du Coran ? Nous y reviendrons[221]. Quoi qu'il en soit, de façon générale, par l'utilisation de ce terme, le texte coranique confère à ses propres parties une double dimension : celle de signe et celle de signe miraculeux.

Arrêtons-nous un instant sur la notion de « signe ». Le terme sert à désigner un élément qui sert à renvoyer à un autre élément, qui est invisible ou absent ou non exprimable facilement – sinon, pas besoin de signe. Lorsque le texte coranique nomme ses propres parties « signes », il leur donne une fonction spécifique : celle de signifier un autre élément. Il s'agit d'un métatexte autoréférentiel : le texte commente la nature textuelle de ses propres parties – en leur qualité de « signes ». Le texte vise à dire à l'auditeur ou au lecteur que ses parties expriment autre chose, renvoient à un élément autre, invisible ou peu facile à exprimer. Or, puisque, comme nous avons vu, les

[221] Dans la stratégie d'argumentation A, partie II.A.3., p. 201ss.

āyāt sont très souvent décrites comme étant « de Dieu », « venant de Dieu » ou « que Dieu a fait descendre », il serait logique que le texte cherche à mettre en avant qu'ils servent à exprimer Dieu, sa nature ou son action. De surcroît, les morceaux de texte sont alors comme les phénomènes naturels ou les châtiments effectués par Dieu, eux-aussi qualifiés de signes : ils apportent la preuve de la puissance et de la libre volonté de Dieu. De plus, si on dit que tel objet est un signe, alors son importance découle de sa fonction. L'importance du texte coranique découle donc de sa fonction : signifier quelque chose de Dieu, donner la preuve que Dieu existe et peut tout. Ainsi le texte souligne un enjeu d'une extrême importance : le Coran est un signe ; il faut donc que les auditeurs ou lecteurs le voient et le comprennent. Cela rejoint nos conclusions du début de cette partie : d'une part le fait que Dieu fait descendre des *āyāt* à destination de personnes, et d'autre part le fait que souvent, ces *āyāt* sont déniées et incomprises. Ainsi l'enjeu de cette fonction de « signe » attribuée au Coran est de signifier l'existence et l'omnipotence de Dieu à des personnes qui en sont généralement insouciantes. Nous développerons cet aspect dans notre partie concernant l'autoréférence implicite[222].

Arrêtons-nous ensuite sur la notion de « signe miraculeux, prodige, merveille ». Nous avons vu que cette connotation est liée à la tradition biblique. Le texte utilise cette connotation pour lier la description de ses propres parties à l'idée de mystère et de surnaturel. Les parties du Coran sont liées au surnaturel – cela rejoint l'idée d'origine divine du Coran – et peuvent, comme les miracles réalisés par un prophète, apporter la preuve surnaturelle d'une mission prophétique. En qualifiant ses parties de *āyāt*, le texte veut montrer que lui-même fonctionne comme preuve surnaturelle de la mission prophétique de Mahomet.

Il faut noter qu'il s'agissait, dans la tradition biblique, des miracles attestant la présence divine ainsi que des signes prodigieux accompagnant et attestant l'œuvre des prophètes. Il ne s'agissait donc pas de désigner par ce mot les morceaux de révélation, ni même simplement les paroles des prophètes. Or dans le Coran, ce vocabulaire est appliqué aux morceaux du Coran : un glissement se fait entre l'utilisation de *āya* pour les prophètes anciens et celle concernant Mahomet. On passe *des signes prodigieux accompagnant et attestant* l'action du prophète *à la récitation transmise par Dieu* au prophète *et par le prophète* à son entourage – et donc, la parole de ce prophète : le texte révélé.

---

222 Dans les stratégies d'argumentation A et C.

Ainsi par l'application du terme *āya* à la fois, d'un côté, aux signes et prodiges des prophètes précédents ainsi qu'à l'action de Dieu par les phénomènes naturels et les châtiments, et de l'autre côté aux morceaux de révélation coranique, le texte coranique souligne sa propre double fonction de « signe » et de « signe prodigieux » confirmant la mission prophétique de Mahomet et l'autorité divine absolue. Le choix de nommer ainsi ses propres parties sera tellement décisif qu'après la canonisation du texte, le mot désignant ses versets sera désormais le terme *āya* – qui prendra d'ailleurs une telle place dans la langue arabe que les chrétiens arabes utiliseront ce mot pour désigner les versets de leurs Ecritures.

4.4. *Conclusion*

Le sens de *āya* dans le texte coranique, ainsi que la raison pour laquelle il se nomme de la sorte, ont été difficiles à élucider, du fait de ses nombreuses utilisations dans le texte. Toutefois, à travers l'étude précise des occurrences et leur classification, et en explorant les données de l'évolution du terme, nous avons pu saisir que *āya* et son pluriel servent, un certain nombre de fois, à décrire les composantes du texte coraniques en tant que « signes » – le Coran fait donc l'objet d'un enjeu, montrant quelque chose au-delà de lui-même – et en tant que « signes miraculeux », prodiges qui accompagnent l'action des prophètes – le Coran s'auto-désigne ainsi comme prodigieux et accompagnant un prophète.

5. Le Coran s'auto-désigne par d'autres noms et lettres

Nous avons choisi de traiter ici de trois noms rares par lesquels le Coran se désigne potentiellement lui-même comme texte – en fonction des interprétations, nous allons le voir – : *sūra*, *maṯānī*, et *furqān*. Suit un développement sur la question des « lettres isolées » qui figurent au début de certaines sourates.

5.1. Sūra

Le terme *sūra* sert à désigner en arabe chacun des 114 chapitres (sourates) du Coran. Mais si l'on s'en tient à son utilisation dans le texte coranique, il désigne une partie du Coran dont on ne sait les délimitations. Ses origines et le pourquoi de son utilisation restent obscurs.

Le point de vue des lexicographes

Les lexicographes anciens ont essayé de rattacher ce mot à une racine arabe. Certains ont affirmé que sa racine était *s-w-r*, racine du mot *sūr* « mur », « construction ». L'une des explications fournies est que *sūra* désigne « un genre de construction qui est beau et qui s'étend en longueur », et que les sourates sont disposées comme les pierres d'un mur, les unes à côté des autres[223]. Cependant, certains savants appellent au contraire à ne pas confondre entre la *sūra* du bâtiment et la *sūra* du Coran[224]. L'autre explication fournie est que *sūra* signifie « rang » dans le sens de « rangée, degré, ce qui est classé » et aussi de « rang (social), honneur, dignité », et que la sourate coranique en a tiré son nom, soit parce que les sourates sont classées, mises en rang, séparées les unes des autres, soit parce qu'elles sont un honneur[225]. Enfin, et sans lien avec une racine particulière,

> Ibn al-Aʿrābī a dit : « La *sūra* qui relève du Coran a pour sens une "élévation en vénération (*iǧlāl*)" du Coran », selon les dires d'une assemblée de linguistes.[226]

Par ailleurs, certains savants supposent que *sūra* était auparavant *suʾra* : la *hamza* (la lettre ʾ de *suʾra*) aurait disparue à force d'utilisation. *Sūra* dériverait donc de la racine *s-ʾ-r* dont un des sens est « laisser un petit reste ». La *sūra* serait ainsi « un petit morceau du Coran ». D'autres savants préfèrent expliquer le fait que *suʾra* signifie aussi « l'excellence de l'argent » : la sourate serait ainsi appelée car elle est d'excellence, de qualité[227]. Mais là encore, l'hésitation des lexicographes arabes quant à la racine et au sens montre que le terme n'est probablement pas arabe. Il s'agit donc d'un emprunt à une autre langue[228] ou bien d'une création sous influence d'une autre langue.

Recherches lexicales modernes

Les savants occidentaux ont d'abord pensé que *sūra* était l'hébreu *šūrā*, mot d'usage juif qui est utilisé dans la Mishna avec le sens de « rang, fichier,

---

223 Cf. Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره, et le *LA*, entrée *s-w-r*, rapportant notamment les paroles d'al-Ǧawharī.

224 Cf. *LA*, entrée *s-w-r*. Cf. aussi Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره آيه, où il rapporte la distinction entre le terme préislamique *sūra* « construction » dont le pluriel est *sūr* « mur », et le terme *sūra* du Coran dont le pluriel est *suwar*.

225 Cf. *LA*, entrée *s-w-r*, et Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

226 *LA*, entrée *s-w-r*.

227 Cf. *LA*, entrée *s-w-r*, et Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

228 C'est aussi ce que pense M. Zammit : Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic*, p. 52.

rangée, série »[229]. Cette hypothèse pose quelques problèmes, notamment que *šūrā* n'est pas utilisé en lien avec les Ecritures[230], alors que *sūra* l'est exclusivement. De plus, nous l'avons vu, le sens de « rang, série » existe en arabe pour *sūra* : si c'était le sens visé lors de l'emploi du mot pour désigner les parties du Coran, cela ne nous donnerait aucun renseignement de plus de relier le terme à une racine d'une autre langue, racine qui découle de la même racine sémitique. Une autre hypothèse, celle de H. Hirschfeld, est que *sūra* soit due à la mauvaise lecture de l'hébreu סדרה (*s-d-r-h*) – terme technique marquant les différentes sections des Ecritures hébraïques – en סורה (*s-w-r-h*) qui peut se lire *sūra*[231]. A. Jeffery pense qu'il est peu probable que Mahomet ait ainsi eu connaissance d'un tel terme, mais à notre avis il n'est pas impossible que des personnes dans l'environnement de Mahomet aient pu (mal) le lire dans une source hébraïque[232]. Pour M. Watt, en accord avec R. Bell, l'hypothèse la plus probable est que le mot *sūra* soit apparu dans le Coran comme terme technique, très vraisemblablement dérivé du mot syriaque *ṣūrṭā* (qui pouvait s'écrire également *ṣūrṯā* ou *sūrṯā*) désignant « un écrit », « une partie d'une Ecriture », ou « les Ecritures saintes »[233]. Selon A. Jeffery l'orthographe est plutôt *sūrṭā* qui signifie « un écrit » ou « des lignes » – ce que confirme M. Sokoloff pour qui *ṣūrṭā* signifie aussi « lignes ».

Emploi dans le Coran

Explorons pour notre part l'emploi du terme dans le Coran. C'est un mot rare : il n'est employé que neuf fois, dont une au pluriel, dans trois types de situations. La situation qui n'apparait qu'une seule fois est lorsque le mot est employé en tout début de sourate, dans une introduction à teneur métatextuelle. Le mot *sūra* y fonctionne comme un titre :

---

229 שורה *š-w-r-h*. Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 181, et Welch, « Sūra », *EI*², qui font référence aux travaux de T. Nöldeke (qui aurait ensuite rejeté cette hypothèse, d'après M. Watt) et d'autres dont S. Fraenkel, O. Pautz, K. Vollers, L. Cheikho, A. Fischer, J. Horovitz, et K. Ahrens.

230 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 181.

231 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 181–182, faisant référence aux travaux de H. Hirschfeld.

232 Il faudrait explorer cette question à la lumière des nouvelles études sur l'entourage de Mahomet : cf. par exemple Gilliot, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke ».

233 Welch, Paret, Pearson, « al-Ḳur'ān », *EI*² ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 182 ; Watt, *Bell's Introduction*, p. 58 (signalant Bell, *Origin*, p. 52) ; Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, p. 358 ; Ambros, *A concise dictionary*, entrée *s-w-r* ; Sokoloff, *A Syriac Lexicon*.

> {*Sūra* que Nous avons fait descendre, et que Nous avons imposée ; Nous avons fait descendre en elle des signes clairs, escomptant que vous méditiez.}[234]

Cet emploi de *sūra* porte à comprendre le terme comme un équivalent de *qurʾān*, *kitāb* ou encore de *āya* « signe » employés de la même façon dans les introductions à tonalité métatextuelle : le terme désigne le Coran ou plutôt une partie du Coran, que Dieu a fait descendre.

Les deux autres types d'emploi trouvent leur place dans des passages polémiques et très argumentés, visant à la persuasion de l'auditoire. D'une part, dans trois occurrences, il est question de dénégateurs qui rejettent le *qurʾān* et accusent Mahomet de l'avoir forgé lui-même ou sont dans le doute au sujet du *qurʾān*. Le texte ordonne à Mahomet de leur répondre en les mettant au défi d'apporter, de leur côté, une *sūra* comme ce Coran :

> {Ce *qurʾān* eût été impossible, pour un autre que Dieu, à forger ; mais [il est] confirmation de ce qu'il y avait auparavant, explication détaillée de l'Ecriture au sujet de laquelle il n'y a pas de doute, venu du Seigneur des mondes. Disent-ils quand même : "Il l'a forgé de toutes pièces." Dis : "Apportez donc une *sūra* du même genre, et invoquez [pour cela] qui vous pouvez hormis Dieu, si vous êtes véridiques !" Mais non : ils ont traité de mensonge ce que leur science n'embrasse pas, quand leur en vient la mise en œuvre. C'est ainsi que leurs prédécesseurs ont traité de mensonge. Regarde quelle fut la fin des injustes !}[235]

D'autre part, dans les cinq autres emplois, il est question d'un auditoire de croyants ou de membres de la communauté de Mahomet ; mais ce sont soit des lâches qui refusent de partir au combat et d'obéir[236], soit des hypocrites qui ne croient pas dans le Coran apporté par Mahomet[237]. Ces deux groupes craignent que ne descende une *sūra* qui respectivement ordonne de combattre ou bien dévoile les idées qu'ils entretiennent en leur for intérieur. Toujours comprise comme un élément que Dieu fait descendre sur Mahomet, la *sūra* est ici un texte au contenu embarrassant et pour les désobéissants et pour les hypocrites. Le texte environnant critique très fortement leurs attitudes. De ces deux types d'emploi, on peut voir que la *sūra* est un

---

234 سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ Q24, 1.

235 وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (37) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (38) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (39) Q10, 37–39. Même type de situation en Q11, 13–14 et Q2, 23–24.

236 Q47, 20 et Q9, 86.

237 Q9, 64, 124, 127.

élément que Dieu a fait descendre, mais aussi qu'il est un message qui a des implications dans les rapports entre Mahomet et son auditoire, que ce soit les dénégateurs pour lesquels la descente d'un tel message doit servir de preuve que Mahomet n'en est pas l'auteur, ou bien que ce soit les membres désobéissants ou hypocrites de l'entourage du prophète, dont le comportement peut être mis au grand jour par un de ces messages.

Ainsi l'utilisation du terme *sūra* ne montre aucun lien avec les sens fournis par les lexicographes anciens – construction, rang, degré, honneur – mais montre qu'il s'agit de quelque chose que Dieu fait descendre sur Mahomet et dont la descente doit mettre à mal un auditoire malveillant. Le lien qui a été fait entre cet usage particulier, et, par la suite, le sens de « chapitre du texte coranique » tel qu'adopté par la tradition musulmane – assez rapidement semble-t-il –, est à questionner. *Sūra* a en effet pris par la suite un sens technique précis, celui d'un chapitre coranique, très clairement délimité – ce qui n'est pas le cas dans l'emploi du mot dans le texte. Certes, le fait que le mot n'existait pas auparavant a pu contribuer au fait qu'il ait servi alors à nommer les chapitres du Coran, éléments nouveaux, puisque cette utilisation ne contredisait pas l'usage coranique, dans lequel il s'agit de quelque chose que Dieu a fait descendre sur Mahomet, d'une partie du Coran. Mais seule l'utilisation dans le verset introductif de la sourate Q24 semble véritablement soutenir ce sens.

Conclusion

Si le terme *sūra*, dont le sens ne nous est pas fourni de façon satisfaisante par les lexicographes arabes anciens, est bien employé pour désigner « quelque chose que Dieu a fait descendre sur Mahomet », la raison de son emploi, et son sens, ne nous sont toujours pas connus. Il s'agit d'un terme créé *ad hoc* pour désigner cela. En d'autres termes, là encore, le texte coranique choisit de se désigner lui-même, ou au moins de désigner une partie de lui-même avec un mot nouveau – donc mystérieux. Alors, si le terme syriaque *ṣūrṭā* était connu au moins par certaines personnes à l'époque de l'apparition du Coran, en tant qu'Ecriture sainte des chrétiens ou d'un morceau ou des lignes écrites de cette Ecriture sainte, il est fort possible qu'il ait été utilisé dans le texte coranique avec l'intention de donner, par ce terme nouveau, une connotation de sacralité à l'exemple de *ṣūrṭā* pour l'Ecriture sainte des chrétiens.

5.2. Maṯānī

Il semble que le Coran nomme aussi ses parties – quoique rarement – par le mot *maṯānī*. C'est en fait surtout la tradition musulmane qui y a vu un terme désignant des parties du Coran – sans se mettre d'accord sur son sens ni sur son origine. Le terme pose en effet des problèmes d'interprétation, et comme il est très peu employé, il est difficile de s'aider du contexte textuel qui l'entoure. Qui plus est, on ne trouve que deux occurrences de formes verbales de la racine *ṯ-n-y*. Les vingt-cinq autres noms de même racine dont le sens est lié au chiffre « deux » ne nous éclairent pas.

Emploi dans le Coran

Le terme *maṯānī* est un pluriel et n'apparait que deux fois :

> {Nous t'avons donné sept des *maṯānī* et le très grand Coran.}[238]

> {Dieu a fait descendre le plus beau des récits : une Ecriture dont les parties se ressemblent et les *maṯānī*.}[239]

Dans les deux emplois, on remarque que *maṯānī* est utilisé pour décrire quelque chose qui accompagne « le grand *qur'ān* » ou encore « le *kitāb* ». Le terme est donc lié à la révélation du Coran – tout en étant quelque chose de parallèle, qui vient « avec ». La rareté de son utilisation dans le Coran contraste avec l'importance des explications données par la suite par les savants musulmans.

Le point de vue des lexicographes

Ces savants considèrent que *maṯānī* dérive de la racine *ṯ-n-y*, racine très riche comportant le mot *iṯnān* « deux »[240]. La plupart pensent que le singulier de *maṯānī* est *maṯnā*, porteur de sens très divers mais signifiant « deux » dans ses trois emplois coraniques[241], mais ils ne sont pas unanimes[242]. Ils

---

[238] وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ Q15, 87.

[239] اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ Q39, 23a.

[240] Cf. *LA* et Kazimirski, entrée *ṯ-n-y* ; et Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره. M. Zammit indique que la racine a un sens lié à « deux », « second » en ses équivalents en guèze, syriaque et araméen. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, entrée *ṯ-n-y*.

[241] Q4, 3 ; Q34, 46 ; Q35, 1.

[242] *Maṯānī* est dit être issu d'un autre singulier que *maṯnā* dans les deux exemples suivants. Le premier est le commentaire d'un hadith dans lequel le prophète aurait dit que la *Fātiḥa* est « les sept *maṯānī* et est le Coran » : Ibn al-ʿArabī dit qu'il est possible que *maṯānī* soit le pluriel de *muṯannā* مُثَنَّاة Cf. Ibn Al-ʿArabī, *Aḥkām al-qur'ān*, commentaire de Q15, chap.

donnent différents sens à la racine : de l'idée de « deux », « double », « répétition », puis par glissement, vers l'idée de « plier », « coude », « sinuosité », « se prosterner » et peut-être de là, « louange » et aussi « chant ». Ensuite ils indiquent que *maṯānī* désigne des sourates du Coran, voire tout le Coran. La plupart « raccrochent » ainsi le terme *maṯānī* à la racine *ṯ-n-y* par des explications diverses et variées, qui témoignent d'un certain artifice : par exemple parce que ces sourates contiennent des louange à Dieu, ou parce que les histoires, exhortations ou prescriptions, etc., y sont répétées ou redoublées, ou parce que les versets s'y suivent, ou encore parce qu'on se prosterne lors de leur récitation. Ces diverses explications, comme les hésitations sur le singulier du mot, montrent une incertitude sur la raison de cette dénomination. Les lexicographes semblent davantage préoccupés de définir quelles sont les sourates désignées par le terme *maṯānī*, plutôt que de nous dire pourquoi. Ils ne sont pas non plus d'accord sur cela ; pour certains, *maṯānī* désigne le Coran en entier, ou une partie du Coran, ou même une seule sourate, la *Fātiḥa*. Par exemple :

> Al-Azharī a dit : « J'ai lu ce qu'a écrit Šamir, qui a dit que Muḥammad Ibn Ṭalḥa Ibn Muṣarrif a rapporté que les compagnons de ʿAbdullāh ont dit que *al-maṯānī* sont vingt-six sourates : *al-Ḥaǧǧ, al-Qaṣaṣ, al-Naml, al-Nūr, al-Anfāl, Maryam, al-ʿAnkabūt, al-Rūm, Yāʾ Sīn, al-Furqān, al-Ḥiǧr, al-Raʿd, Sabaʾ, al-Malāʾika, Ibrāhīm, Ṣād, Muḥammad, Luqmān, al-Ġuraf, al-Muʾmin, al-Zuḫruf, al-Saǧda, al-Aḥqāf, al-Ǧāṯiyya, al-Duḫān* : telles sont les *maṯānī* selon les compagnons de ʿAbdullāh, et c'est ainsi que je les ai trouvées dans la copie, qui en rapporte vingt-cinq ; il semble que la vingt-sixième soit la sourate *Fātiḥa*. Soit les copistes l'ont enlevée, soit on s'est contenté de la mentionner précédemment, soit la raison est autre. »
>
> Abū Hayṯam a dit : « Les versets (*āyāt*) de louange ont été appelés *maṯānī*, (…) parce qu'ils sont au nombre de sept. »[243]

Al-Ṭabarī cite plusieurs hadiths qui semblent avoir suscité cette volonté de savoir quels ensembles de sourates se cachent derrière la dénomination *maṯānī*, dont :

> le prophète (…) a dit : « On m'a donné à la place de la Torah les « sept grandes » (*ṭuwal*), et on m'a donné à la place du *zabūr* les « centaines » (*miʾīn*), et on m'a donné à la place de l'Evangile les *maṯānī*, et j'ai reçu la faveur de [recevoir] le « détaillé » (*mufaṣṣal*). »[244]

المسألة السادسة. Le second est le commentaire coranique *Al-Kaššāf*, pour lequel le singulier peut aussi être *maṯniya*. Cf. ZAMAḪŠARĪ, *Al-Kaššāf*, commentaire de Q15, 87.

243 *LA*, entrée *ṯ-n-y*.

244 ṬABARĪ, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره آيه.

Ainsi les exégètes et lexicographes anciens ont-ils cherché à savoir ce qui se cachait derrière ces dénominations qui, pour eux, faisaient référence à des ensembles de sourates.

Complément d'analyse

Mais pour ce qui nous concerne, si nous cherchons à rester le plus possible près du texte original, ces renseignements post-coraniques sur les groupes de sourates désignés par le terme ne nous aident pas à savoir le sens du terme dans le Coran. Ceci d'autant plus que les autres dénominations (*ṭuwal* et *mi'īn*) ne sont pas présentes dans le texte coranique, et que *mufaṣṣal* l'est une fois mais sans signifier autre chose que « en détail »[245]. En revanche, un des sens de *maṯnā* (sans *tā' marbūṭa*) et de *muṯannā* est « plié », « répété », « redoublé », dans d'autres usages[246].

La façon qu'ont les lexicographes anciens de ne pas s'accorder ni s'attarder sur le lien entre le mot et son signifié donne à penser que le mot est un emprunt, comme le pense A. Jeffery[247]. Le terme *maṯānī* employé dans le Coran ne tirerait pas directement son sens de la racine arabe *ṯ-n-y* mais des équivalents de cette racine dans d'autres langues sémitiques. A. Jeffery rapporte que A. Geiger[248] pense qu'il s'agit d'un essai d'imitation de l'hébreu *mišnāh*[249], hypothèse approuvée par beaucoup de philologues occidentaux, mais qui n'explique pas l'utilisation du nombre *sept* qui lui est associé. T. Nöldeke[250] suggère que *maṯānī* dérive peut-être de l'araméen *m-t-n-y-t-a*[251], qui a le même sens que l'hébreu *mišnāh* mais est plus proche de l'arabe.

---

245 {C'est Lui qui a fait descendre vers vous l'Ecriture en détail [ou : d'une façon intelligible]} Q6, 114b.

246 Cf. KAZIMIRSKI, entrée *ṯ-n-y*.

247 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 257–258.

248 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 257, donne pour référence une étude d'A. Geiger.

249 משנה. La Mishna est constituée de traditions orales du judaïsme : « Ce nom [Mishna] dérive d'une racine, *chana* [*š-n-y*], « répéter », et désigne l'enseignement oral qui s'inculque par voie de répétitions. C'est le contraire de la *mikra* [*miqrā'*], « le texte (de l'Ecriture) à lire ». Il s'applique donc à la codification de la *tora* orale, par opposition à la *tora* écrite du Pentateuque. ». COHEN, *Le Talmud*, p. 39.

250 Dans JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 257, sont cités des travaux de T. Nöldeke, F. Schwally et D. Margoliouth.

251 מתניתא. Dans SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, p. 722 et à l'entrée *ṯ-n-y*, racine des *Tannaïm* (premiers groupes de savants rabbiniques du Ier au IIe ap. JC), *m-t-n-y-t-'* (*matnītā'*) est une unité littéraire que l'on étudie (un passage d'un texte).

Il existe effectivement un mot arabe *maṯnā* (écrit avec un *alif* suivi d'un *tā' marbūṭa*)[252] qui signifie « Mishna » ; et *maṯānin*[253], dont la forme déterminée est *al-maṯānī*, est son pluriel. Le terme *maṯānī* serait alors simplement le pluriel de *mišnāh*, la Mishna des juifs, ou du moins l'idée que l'on s'en faisait à l'époque dans le milieu où est apparu le Coran. Or, en effet, les lexicographes arabes anciens témoignent de la connaissance du terme *maṯnā* comme désignant une pseudo-Ecriture, dans leur description de la racine *ṯ-n-y* :

> ʿAbdullāh Ibn ʿAmr a dit : « Un des signes de l'Heure [le Jugement Dernier], sera l'humiliation des bons et l'élévation des mauvais, et que *al-maṯnā* sera lue devant eux et personne ne la changera ». On lui a demandé : « Qu'est-ce que *al-maṯnā* ? » Il a dit : « Ce que l'on a dicté [ou : ce que l'on a prié quelqu'un d'écrire] qui n'est pas de l'Ecriture de Dieu, comme si ce que l'on a dicté de l'Ecriture de Dieu est mis au commencement (?) : cela est le *maṯnā* ».[254]

Ou, plus précisément, que cette pseudo-Ecriture est différente de la Bible et écrite par des juifs :

> Abū ʿUbayda a dit : « J'ai demandé à un savant quels étaient les premiers livres de *al-maṯnā* dont il avait eu connaissance et qu'il avait lus. Il a dit : « Les scribes juifs et les moines (*ruhbān*) d'entre les fils d'Israël (*sic*), après Moïse, ont composé entre eux un livre avec ce qu'ils voulaient, [avec ce] qui ne venait pas de l'Ecriture de Dieu ; ce livre est *al-maṯnā*. » »
>
> Abū ʿUbayd[?a] a dit : « ʿAbdullāh détestait prendre [des livres] aux gens de l'Ecriture. Il avait pourtant des livres de ces gens qui étaient « tombés » chez lui le jour de Yarmūk. Je pense qu'il disait [qu'il détestait les prendre] parce qu'il savait ce qu'ils contenaient, et qu'il ne voulait nier ni le hadith du prophète de Dieu – paix et salut de Dieu sur lui –, ni sa sunna ; et comment aurait-il pu nier cela alors qu'il était lui-même un des compagnons qui savaient le mieux le hadith ? »[255]

Les lexicographes anciens ne considèrent cependant pas la possibilité de relation entre la Mishna et *maṯānī*. Ils soulignent aussi qu'*al-maṯnā* est un livre des juifs qui n'est pas une véritable Ecriture de Dieu, et qui s'oppose au hadith.

---

252 مَثْنَاةٌ.

253 مَثانٍ.

254 *LA*, entrée *ṯ-n-y*.

255 On peut aussi traduire « je pense qu'il disait [qu'il détestait les prendre] parce qu'il savait ce qu'ils contenaient » par « je crois qu'il a dit que c'était pour savoir ce qu'ils contenaient ». *LA*, entrée *ṯ-n-y*.

Conclusion

Notre hypothèse est alors que le terme *maṯānī* aurait été une adaptation du terme *mišnāh* mais dont on aurait dissimulé l'origine lorsque la Mishna en serait venue à être connue comme livre composés par les juifs et non pas Ecriture de Dieu. Elle aurait eu soit une connotation d'Ecriture des juifs pour ceux qui en avaient entendu parler, soit une connotation mystérieuse pour ceux qui ne connaissaient pas le terme – ce qui semble être le cas de la plupart des exégètes, au moins un peu plus tard. À ce qu'il paraît, « l'auteur » du Coran aurait tenté de l'utiliser pour donner aux récitations coraniques une connotation de mystère et d'Ecriture hébraïque ; mais son utilisation aurait été abandonnée par la suite, lorsque, peut-être, la Mishna se serait avérée ne plus être une Ecriture (pour l'auditoire du Coran).

5.3. Furqān

Le terme *furqān*, peu utilisé dans le texte coranique, a été retenu par la tradition islamique comme un des quatre noms du Coran les plus importants – avec *qur'ān*, *kitāb* et *ḏikr*. *Furqān* a la forme d'un nom verbal (*maṣdar*) régulier, et il est logique de penser qu'il s'agit du nom verbal du verbe *faraqa*. Cependant il ne possède pas de pluriel et n'apparaitrait pas dans des textes arabes anciens hormis dans le Coran ou dans des textes qui lui sont liés[256] : *furqān* n'est pas uniquement le nom exprimant l'action de ce verbe.

Le point de vue des lexicographes

Les lexicographes anciens le raccrochent bien évidemment à la racine *f-r-q*, qui a pour sens principal « la séparation ». À partir de là, ils écrivent pour la plupart que *furqān* signifie « séparation entre le bien et le mal » :

> [Le Coran a été appelé] *furqān* parce qu'il sépare le vrai et le faux ; Muǧāhid et Ibn Abī Ḥātim ont dit cela.[257]
>
> *Al-furqān* : le Coran. Et tout ce par quoi on distingue le vrai du faux est *furqān*. C'est pourquoi Dieu a dit : {Nous avons donné le *furqān* à Moïse et à Aaron}.[258] Dans le hadith concernant la *Fātiḥa* de l'Ecriture « On n'a révélé

[256] Donner, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 280.
[257] Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.
[258] *LA*, entrée *f-r-q*. Citation coranique : وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ Q21, 48a.

> ni dans la Torah, ni dans l'Evangile, ni dans le *zabūr*, ni dans le *furqān*, une sourate comme elle », *furqān* est ici un des noms du Coran signifiant qu'il distingue (*fāriq*) entre le vrai et le faux, entre le licite et l'illicite. On dit : « Il a séparé entre le vrai et le faux ». On dit aussi : « Il a fait se disperser la communauté ».[259]
>
> Dans le *Tahḏīb*[260], à propos de la parole du Très-Haut {Nous avons donné à Moïse l'Ecriture et le *furqān*. Peut-être serez-vous dirigés !}, al-Azharī a dit : « *Al-furqān* peut être l'Ecriture en soi, et il s'agit de la Torah ; on l'a mentionné sous un autre nom que [l'Ecriture] pour signifier qu'elle distinguait le vrai du faux. Dieu en a fait le rappel à Moïse en un autre endroit, distant : {Nous avons donné *al-furqān* à Moïse et à Aaron, comme une Lumière} : Il voulait dire par là la Torah. »
>
> Dieu a nommé l'Ecriture révélée à Mahomet – paix et salut soit sur lui – *furqān*. Et il a nommé l'Ecriture révélée à Moïse – paix et salut soit sur lui – *furqān*. Ce qui signifie que le Très-Haut distingue le vrai du faux au moyen de chacune de ces deux Ecritures.[261]

On le voit : le *furqān* est aussi compris comme désignant la Torah venue à Moïse.

D'autre part, les lexicographes associent ce sens de « séparation » à ce verset de la sourate *al-Anfāl* :

> {Si vous croyez en Dieu et en ce que Nous avons fait descendre sur notre serviteur le jour du *furqān*, jour où les deux troupes se sont rencontrées.}[262]

Ainsi par exemple, ils expliquent à propos de ce verset que :

> [ce jour] est le jour de Badr parce que Dieu a montré par sa victoire la différence entre ce qui était le vrai et le faux.[263]

Al-Ṭabarī rapporte les propos de Muǧāhid sur le même verset :

> [Ce jour] est celui où Dieu a séparé entre le vrai et le faux.[264]

Ce passage est compris par la tradition comme faisant référence au jour de la bataille de Badr, où les musulmans ont été vainqueurs. Leur donnant la vic-

---

259 Citation du hadith : ما أُنزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا الفرقان مثْلُها.

260 *Tahḏīb al-luġa*, d'al-Azharī.

261 *LA*, entrée *f-r-q*. Citations coraniques : وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ Q2, 53 et وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً Q21, 48a–b.

262 إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ Q8, 41b–c.

263 *LA*, entrée *f-r-q*.

264 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

toire, Dieu sépare les « bons » des « mauvais », les croyants des dénégateurs, et de ce fait, il les sauve. Al-Ṭabarī rapporte aussi que :

> ʿAkrama a dit : « [Le *furqān*] est le salut [la délivrance : *naǧāt*] ».[265]

Furqān peut d'ailleurs signifier « la victoire », selon le *Lisān al-ʿarab*. Ainsi la tradition islamique allie le sens de « séparation » à celui de « délivrance ».

Hypothèses orientalistes

Or plusieurs passages bibliques utilisent des expressions similaires à l'expression *yawm al-furqān* « le jour du *furqān* » du verset Q8, 41. D'une part, dans ce passage biblique où il est question de la victoire de Saül sur les Ammonites

> [On ne mettra personne à mort un jour pareil], *jour* où le Seigneur a *délivré* Israël[266],

le texte hébreu emploie un mot de racine différente de *furqān* pour « délivrer » mais dans le *Targum* (traduction juive en araméen) correspondant, les termes utilisés pour « jour » et « délivrance » sont similaires à celles de l'expression coranique (*y-w-m* et *p-w-r-q-n-ʾ*)[267]. Toutefois les deux termes ne se suivent pas dans le texte, mais leur association est équivalente à l'arabe *yawm al-furqān*. A. Jeffery ajoute que dans la version de ce passage dans la *Peshitta* (une ancienne version syriaque de la Bible), les termes se suivent : l'influence serait chrétienne plutôt que juive. D'autre part, l'épisode de la traversée de la mer Rouge par les Hébreux serait décrit par Moïse, dans la version syriaque (*Peshitta*) de l'Exode, par l'expression « la salvation (*purqāneh*) du Seigneur »[268]. D'ailleurs, A. Jeffery rapporte aussi des hypothèses concernant cet équivalent syriaque signifiant « salvation » – le fait que Dieu sauve les hommes – de façon générale dans la *Peshitta* et dans des écrits ecclésiastiques. Ainsi un terme syriaque ou araméen signifiant la « délivrance opérée par Dieu lors d'un conflit » pourrait être à l'origine du terme employé en Q8, 41 : F. Donner note que ce verset ne concerne pas nécessairement un évènement de la vie de Mahomet[269]. Quoi qu'il en soit, ce lien de Q8, 41 avec le texte biblique amène A. Jeffery à favoriser l'hypothèse d'une influence araméenne sur le mot *furqān*. R. Paret pense aussi que

---

265 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.

266 1 Samuel XI, 13. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 226.

267 יום et פורקנא.

268 Exode 14, 13. Donner, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 289 ; Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, p. 1172.

269 Donner, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 289.

> le mot araméen *purqān* פורקן פרקן, sur lequel est formé *furqān*, signifie « délivrance », « rédemption », et (dans le sens chrétien) « salvation ».[270]

Mais le sens de « délivrance » n'est pas le seul possible pour les orientalistes : toujours selon A. Jeffery, certains ont également noté la ressemblance entre *furqān* et le terme *p-r-q-y-m*[271] désignant les sections, chapitres du texte des Ecritures hébraïques, à la suite de quoi d'autres ont suggéré un possible rapprochement avec un livre des Chapitres des Pères Juifs, le *Pirqè Avot*[272], qui présenterait des ressemblances avec le Coran – le terme *furqān* appliqué au Coran aurait alors le sens de *pirqīm*, « chapitre(s) »[273] d'une Ecriture sacrée. Mais *pirqīm* provenant de la racine sémitique signifiant « séparation », ce pourrait être une simple coïncidence.

Enfin, F. Donner a récemment posé l'hypothèse que l'un des sens possibles de *furqān* soit « commandement » car provenant du mot syriaque *puqdānā* mal compris (ou mal lu) en *purqānā* du fait d'une forte ressemblance de l'écriture des deux termes (ou bien de *fuqdān* lu en *furqān*). Ce sens conviendrait aux passages Q2, 53, Q21, 48 et Q3, 4[274].

A. Jeffery conclut à l'emprunt par Mahomet du mot *furqān* « salvation » aux chrétiens parlant araméen, pour l'utiliser comme un mot technique auquel il a donné sa propre interprétation de « révélation effectuant une séparation »[275]. L'influence de la racine arabe *f-r-q*, importante d'après les lexicographes anciens, est soulignée par plusieurs orientalistes tels A. Wensinck, A. Sprenger, J. Horovitz[276] et R. Bell[277].

Cependant A. Jeffery et ses prédécesseurs, notamment A. Wensinck, remarquent que le mot n'a pas nécessairement le même sens dans toutes ses occurrences coraniques. À ce sujet, pour A. Sprenger ces différences de sens sont à mettre sur le compte de l'influence de cette racine arabe[278]. Or pour F. Donner, c'est l'inverse : la racine *f-r-q* a servi à rassembler les sens divers de *furqān* que les lexicographes ne parvenaient à concilier dans le

---

270 Paret, « Furḳān », *EI*².

271 פרקים.

272 פרקי אבות Le *Pirké Aboth* [*pirqē avōt*], « chapitre des Pères », est un « traité moral rassemblant les maximes favorites des Tannaïm [rabbins antérieurs à la Mishna]. » Cohen, *Le Talmud*, p. 43 et 47.

273 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 225–229.

274 Donner, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 290. Cf. ci-dessous p. 97.

275 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 228–229.

276 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 228.

277 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, 1977, p. 145.

278 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 228.

texte[279]. C'est effectivement ce que l'on remarque chez al-Ṭabarī dont voici le bilan sur le sens du mot *furqān* :

> Toutes ces interprétations du sens de *furqān* – malgré leurs différences (…) – sont proches par le sens. Car, si une opportunité est donnée à quelqu'un de sortir de la situation où il est, cette « possibilité » de sortie est son salut (*naǧāt*). De même, s'il en est sauvé, cela signifie que cela a été une victoire sur celui qui s'est opposé à lui à tort ; ainsi une « séparation décisive (*farq*) » a été faite entre lui et son mauvais adversaire.[280]

Nous pouvons y ajouter le sens si souvent rapporté par les sources arabes de « séparation entre le vrai et le faux. »

Utilisations coraniques

Considérons à présent les sept utilisations du terme dans le texte coranique. Deux ne viennent pas caractériser le Coran mais l'Ecriture venue à Moïse, comme les lexicographes anciens l'ont noté : Q21, 48 et Q2, 53 ; et F. Donner leur donne à raison le sens de « commandement ». Dans le passage du « jour du *furqān* » (Q8, 41) le terme ne désigne pas le Coran mais un événement, *a priori* la salvation ou séparation effectuée par Dieu lors d'un conflit. En revanche les quatre autres passages semblent être autoréférentiels :

> {Ô vous qui croyez ! Si vous êtes pieux envers Dieu, Il vous donnera un *furqān*, vous fera remise de vos mauvaises actions et vous pardonnera. Dieu est détenteur de la faveur immense.}[281]

> {Le mois de Ramadan, pendant lequel on a fait descendre le *qur'ān*, guidance pour les gens et preuves qui rendent clair, [issu(e)s] de la guidance et du *furqān*…}[282]

> {Il a fait descendre sur toi l'Ecriture par le vrai, confirmant ce qu'il y avait avant, et Il a fait descendre la Torah et l'Evangile, auparavant, en tant que guidance pour les gens. Et Il a fait descendre le *furqān*. Vraiment ceux qui ont dénié les signes de Dieu auront un châtiment terrible. Dieu est le puissant, le vengeur.}[283]

---

279 DONNER, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 286.
280 ṬABARĪ, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه.
281 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ Q8, 29.
282 شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ Q2, 185a.
283 نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (4) Q3, 3–4.

> {Béni soit Celui qui a fait descendre le *furqān* sur Son serviteur pour qu'il soit un avertisseur pour les mondes!}[284]

Que signifierait alors *furqān* dans ces passages où il désigne potentiellement le Coran? Reprenons les hypothèses. La première serait que le Coran soit appelé *furqān* en lien avec la racine arabe *f-r-q*. Il serait alors logique que cela fasse écho aux autres utilisations de la racine dans le texte coranique. Or, sur les 23 occurrences verbales de la racine *f-r-q*, le verbe *faraqa* s'applique au Coran dans le passage:

> {un *qur'ān* que Nous avons fragmenté [verbe *faraqa*].}[285]

Ainsi lorsque le Coran est appelé *furqān* cela signifierait qu'il est descendu en fragments: comment expliquer alors que la Torah et l'Evangile, qui sont considérés par le texte comme descendus «d'un seul coup», puissent être également appelés *furqān*? Il semble que le fait d'appeler le Coran *furqān* n'ait pas de lien avec l'utilisation de la racine *f-r-q* dans le Coran. Et donc, contrairement à ce que pensent les lexicographes anciens, ce n'est pas le sens *arabe* de *f-r-q* qu'il faut privilégier ici, mais le sens de cette racine en araméen ou en syriaque exprimant des idées juives ou chrétiennes: soit une «séparation» entre sauvés et non-sauvés, une «salvation» qui serait opérée par le Coran – peut-être le jour de Badr par identification au jour où Dieu a «délivré» Israël, ou bien parce que c'est en adhérant au Coran que l'on devient croyant[286] –, soit «un ou des chapitre(s) d'Ecriture sacrée», le Coran étant alors qualifié ainsi. Dans les quatre passages autoréférentiels, le sens «Coran en tant que chapitre d'Ecriture sacrée» pourrait aller, encore que cela pose des questions sur le Coran en tant que partie d'une autre Ecriture. Le sens de «Coran en tant que salvation» ou «Coran en tant que séparation» n'est utilisable qu'à travers l'ajout du terme «*comme critère*» de salvation ou de séparation. C'est d'ailleurs ainsi qu'il est souvent rendu par «critère» dans les traductions contemporaines.

Une autre hypothèse serait que le Coran soit appelé *furqān* pour signifier qu'il est un «commandement», cette fois-ci en lien avec le syriaque *puqdānā*. Ce sens correspond bien aux quatre passages autoréférentiels.

---

284 تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا Q25, 1.

285 Q17, 106.

286 Il est possible que *furqān* indique que le phénomène de la révélation consiste en un acte de salvation de la part de Dieu. Cf. Kiltz, «On qur'anic *furqān* and the internal theological chronology of the Qur'ān»; et Madigan, «Criterion», *EQ*.

Un chemin vers une solution nous est offert par F. Donner. Il estime que les deux sens originels (« salvation » issu de *purqānā* pour Q8, 41 et « commandement » issu de *puqdānā* pour Q2, 53, Q21, 48 et Q3, 4) peuvent avoir été assimilés par Mahomet lui-même dès le départ, consciemment ou non[287], par l'utilisation du seul terme *furqān*, ou éventuellement par un *fuqdān* ensuite abandonné soit par erreur de lecture soit par une correction par les lecteurs qui n'auraient pas eu connaissance de son sens de « commandement » mais qui lisant le mot arabe *fuqdān* « perte », auraient cru à une erreur d'écriture et l'auraient corrigé en *furqān*[288]. Effectivement, il nous semble que Mahomet a pu assimiler *purqānā* et *puqdānā* (ou *furqān* et *fuqdān*) en un seul terme obscur portant la connotation de révélation juive ou chrétienne qui, peut-être, sauve, peut-être est un commandement, peut-être sépare ou est un critère de distinction entre le bien et le mal ou entre la foi ou l'incroyance. Quel aurait alors été le sens du terme voulu par l'« auteur » du Coran dans les quatre passages possiblement autoréférentiels ? Initialement, probablement le sens de « commandement » telle l'Ecriture révélée à Moïse ; mais ce sens s'étant perdu assez rapidement, ce qui est resté est l'idée d'une révélation liée au judaïsme ou au christianisme.

Conclusion

Le mot *furqān* proviendrait donc, et pour la forme et pour le sens, de l'araméen ou du syriaque : il est lié à des éléments juifs et chrétiens en tant que salvation, commandement divin et chapitre d'Ecriture. En utilisant ce mot pour se nommer, qu'est-ce que le texte veut nous dire ? Notre hypothèse est qu'en employant un terme mystérieux lié à ces éléments juifs et chrétiens et en l'appliquant aux récitations coraniques, l'« auteur » du Coran a souhaité donner toutes ces connotations aux récitations, y ajoutant la connotation de « séparation décisive » apportée par le lien à la racine arabe *f-r-q*. Il l'a utilisé aussi, pensons-nous, parce que ce terme présente une consonance avec le terme *qur'ān*. Mais le terme demeurant flou peut-être même pour son utilisateur, son emploi est resté limité dans le corpus.

5.4. *Les lettres isolées*

Nous voudrions ici ajouter l'analyse non pas d'un mot, mais d'un élément du texte coranique qui semble avoir, à première vue, un rôle à jouer dans

287 DONNER, « Quranic *furqān* », *JSS*, pp. 299–300.
288 DONNER, « Quranic *furqān* », *JSS*, p. 299.

le discours du texte sur lui-même : les lettres isolées qui se situent dans les introductions de certaines sourates. En effet ces introductions ont un caractère métatextuel : elles parlent du texte en tant que *kitāb*, *qurʾān*, *āyāt* ou *ḏikr*.

Dans le texte coranique

De fait, dans ces introductions, après les lettres isolées, il est souvent question du terme *kitāb* pour décrire la sourate ou le texte coranique. Ainsi, il est fait mention du *kitāb* dans 22 introductions qui semblent métatextuelles ; et il en est 19, sur ces 22, où les introductions commencent par des « lettres isolées ». Ces lettres alphabétiques, présentes au début de 25 introductions à l'allure métatextuelle[289], et que l'on a aussi appelé les « lettres mystérieuses », sont peut-être des initiales de mots ou des symboles que l'on a oubliés. On trouve par exemple Ḥ M « *Ḥāʾ Mīm* » (Q44, Q43, Q41, Q45, Q40, Q42 (suivi des lettres *ʿAyn Sīn Qāf*), Q46), ou encore A L R « *Alif Lām Rāʾ* » (Q15, Q11, Q14, Q12, Q10), A L M « *Alif Lām Mīm* » (Q32, Q31, Q2) et quelques autres.

Complément d'analyse

Le lien entre les lettres isolées et la métatextualité est aussi mentionné dans l'*Introduction* de R. Bell revue par M. Watt : l'auteur constate lui aussi le lien entre Ecriture sainte et lettres mystérieuses, et suggère que

> It is possible that the letters are imitation of some of the writing in which these scriptures [i.e., the revelation in the hands of previous monotheists] existed. In fact, in some of these combinations of letters it is possible to see words written in Syriac or Hebrew, which have been afterwards read as Arabic.[290]

Mais l'auteur ne précise pas quels sont ces mots syriaques ou hébreux, et conclut que ces lettres restent mystérieuses. Toutefois un peu plus loin il précise que ces lettres pourraient être en lien avec un processus en cours, celui de regrouper des petits passages du texte coranique :

---

289 À l'allure métatextuelle ou autoréférentielle, sur un total de 29 sourates où ces lettres alphabétiques sont présentes : dans quatre sourates les lettres sont seules, sans autre introduction métatextuelle/autoréférentielle.

290 Watt, *Bell's Introduction*, p. 65.

> The mysterious opening letters also imply something written, and it is curious that in several cases the next words are a phrase such as 'by the glorious Qur'ān' [50; cf. 36, 38]. Following the letters other forms of reference to the Qur'ān are found in suras 15, 20, 27 and 41; and it is an important fact, noted by Bell but perhaps not emphasized sufficiently, that in nearly all the suras where there are letters the first verse or two of the sura contains a reference to the Qur'ān or 'the book' or something similar. This suggests that the letters are somehow connected with the process of grouping short passages which Bell postulated.[291]

Pour notre part, nous ne pouvons conclure ici à une connexion avec un processus de constitution du texte[292], mais nous pouvons affirmer l'existence d'un lien entre ces lettres isolées et le concept d'Ecriture appliqué au Coran.

Ce pourrait être en lien avec la numérotation des Psaumes – lectionnaire utilisé dans les communautés juives et chrétiennes –, par lettres alphabétiques ; mais il reste le problème que plusieurs sourates commencent par les mêmes lettres. À moins que ce soit une imitation de cette numérotation, sans avoir la fonction de numérotation.

Mais nous nous attachons plutôt à voir l'effet produit par ces lettres sur le lecteur ou l'auditeur de la sourate ainsi introduite. D'une part il y a le fait que celui-ci, s'il fréquente le texte coranique, fait un lien, lors de la récitation ou la lecture, entre les sourates qui commencent par les mêmes lettres (par exemple, la série des six sourates commençant par *Ḥā' Mīm.*) et se souvient de ce dont il est question dans leurs introductions – ici, il peut se souvenir que dans quatre de ces sourates, il est question de la descente (*tanzīl*) de l'Ecriture sainte (*kitāb*), ou bien que dans les deux autres, de l'Ecriture sainte qui rend clair (*kitāb mubīn*). En quelque sorte, dès qu'il entend/lit ces lettres qu'il ne comprend pas, l'auditeur/lecteur sent qu'on va lui parler du Coran comme Ecriture sainte. Il est vrai qu'en Q29 et en Q30 les lettres isolées sont présentes mais sans être suivies d'introductions métatextuelles ; mais en ces sourates les lettre isolées peuvent justement jouer le rôle de rappel pour l'auditeur/lecteur de la dimension d'Ecriture sainte de la sourate qu'il va entendre. D'autre part, on peut supposer que, si ces lettres faisaient partie du texte original – ce que soutiennent R. Bell et M. Watt[293] et semble refuser

291 Watt, *Bell's Introduction*, p. 138.
292 Pour ces questions, cf. notre futur ouvrage sur le développement chronologique de l'autoréférence.
293 Watt, *Bell's Introduction*, p. 64.

M. Sfar[294] –, ces lettres isolées n'avaient pas forcément un sens compris par les auditeurs/lecteurs même au début de la prédication muhammadienne. Pourquoi en auraient-elles nécessairement eu un ? Peut-être en avaient-elle un pour l'« auteur », mais peut-être pas pour les auditeurs/lecteurs. L'effet qu'elles avaient sur ces derniers était alors de leur donner une impression de mystérieux[295]. Nous tenons d'autant plus à cette hypothèse que cet effet est utilisé dans le texte coranique en d'autres endroits, par l'utilisation de mots dont le sens est très obscur – et qui ont posé beaucoup de problèmes aux commentateurs, comme le montre l'aspect hétéroclite des interprétations. Citons parmi d'autres mot inconnus le *ġislīn*, le *siǧǧīn* et le *ʿilliyūn*, la *qāriʿa* :

> { [L'incroyant qui se retrouve châtié dans la géhenne] n'a aujourd'hui nul défenseur, ni d'autre nourriture que du *ġislīn*, que mangent seulement les pécheurs !}[296]
>
> { Ah ! il est sûr que le livre des scélérats est dans le *Siǧǧīn*,
> – Et qu'est-ce qui te fera savoir ce qu'est le « *Siǧǧīn* » ?
> – C'est un écrit marqué !} (…)
>
> { Ah ! il est sûr que le livre des pieux est dans le *ʿIlliyūn*,
> – Et qu'est-ce qui te fera savoir ce qu'est le « *ʿIlliyūn* » ?
> – C'est un écrit marqué, que verront de leurs yeux les rapprochés !}[297]
>
> { – « Celle qui fracasse [*al-qāriʿa*] » !
> – Qu'est-ce que « Celle qui fracasse » ?
> – Qu'est-ce qui te fera savoir ce qu'est « Celle qui fracasse » ?}[298]

---

294 De Smet, « Lettres isolées », *DC*. D. de Smet signale en conclusion p. 482 l'hypothèse de Mondher Sfar : « il s'agirait simplement du reliquat d'une ancienne notation des cahiers ou des recueils ayant contenu des parties du Coran, selon le procédé de numérotation et de pagination couramment employé dans les manuscrits syriaques. »

295 C'est d'ailleurs ce que suppose aussi T. Hoffmann, *The Poetic Qurʾān*, p. 103, qui qualifie les lettres isolées d'« attracteurs étranges » : « (…) even though the Letters may betray an original function as abbreviations – much evidence point in that direction – they nonetheless work as 'strange attractors' due to their quasi-vocative nature, their pronunciation as ordinary Arabic letters, their would-be-semantics, and their position in the beginning of the sūras. » Il va même plus loin, grâce aux théories de Michel de Certeau, et précise p. 105 : « (…) we begin to realize that the Letters *accentuate* relationships of power between the Prophet and his God. In first instance, the prophet is expressively unspeaking and not allowed to lift his voice ('*can not say*'). In the next instance, the prophet is divinely *forced* to voice nothing ('*a must say*' plus '*a can say nothing*'), *in casu* the glossolalic Letters. »

296 فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ (35) وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ (36) لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ (37) Q69, 35–37.

297 كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ (7) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ (8) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (9) (…) كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (18) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (19) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (20) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (21) Q83, 7–9 ; 18–21.

298 الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) Q101, 1–3. Cf. aussi Q69.

Nous voyons que plusieurs fois, comme dans les trois derniers exemples, le texte lui-même interpelle les auditeurs à propos de cette obscurité de sens. Et ceci, quel que soit le temps du verbe : futur ou conditionnel[299], présent[300] ou passé[301], la force rhétorique est la même : l'auditeur est interpellé devant quelque chose qu'il ne connaît ou ne connaissait pas. L'« auteur » du texte coranique montre qu'il utilise sciemment des mots inconnus, incompréhensibles, dont le sens mystérieux lui appartient.

Conclusion

Notre conclusion est donc que les lettre isolées par lesquelles débutent les introductions métatextuelles ont pour fonction de donner une dimension de mystérieux, peut-être de sacré, à un discours sur la nature d'Ecriture sacrée du texte coranique, que ce soit uniquement le texte de la sourate ou bien tout ce qui descend sur l'envoyé Mahomet. L'impression de sacré vise l'auditeur/lecteur.

Conclusion sur les choix de vocabulaire concernant le Coran comme texte

L'analyse lexicale des mots dont le Coran se sert pour se décrire lui-même comme texte, que ce soit les termes très utilisés (*kitāb, qurʾān, ḏikr, āyāt*), moyennement utilisés (les lettres isolées) ou peu utilisés (*maṯānī*, *sūra*, *furqān*), nous a permis de constater que l'autoréférence est effectivement très présente, et qu'on peut la caractériser en deux points.

Le premier est que le vocabulaire utilisé pour décrire le Coran comme texte s'oriente très clairement vers la description d'un texte religieux. Le texte coranique est défini *comme une Ecriture sacrée dans la ligne des Ecritures sacrées juives et chrétiennes*. Il est, comme elles, récité ; il fait, comme elles, office de rappel et mentionne Dieu et ses actions ; il est constitué, comme elles, de signes miraculeux. Tous les termes utilisés pour désigner le Coran comme texte (ou une partie du Coran comme texte) ont un rapport avec un ou des mots utilisés pour désigner une Ecriture sacrée, une partie

299 D. Masson traduit {Comment pourrais-tu comprendre ce qu'est le *Siǧǧīn* ?} et écrit en note qu'il s'agit textuellement d'un futur {qu'est ce qui te fera connaître ce que c'est que…}, tandis que S.H. Boubakeur et M. Chebel traduisent directement par un futur.

300 {Qu'est-ce qui peut te faire comprendre *Siǧǧīn*/*ʿIlliyūn*/ce qu'est la fracassante ?} pour J. Berque.

301 {Qu'est-ce qui a pu te faire comprendre … }, suggestion de D. Gril.

d'Ecriture sacrée ou un de ses développements (Mishna) ou une pratique liée à une Ecriture sacrée (récitation liturgique, etc.) dans les langues des communautés juives et chrétiennes environnantes. Seul le terme *āya* ne fait pas référence sémantiquement à un terme judéo-chrétien ayant le sens de « morceau d'Ecriture sacrée » qu'il prend par moments dans le Coran ; en revanche il fait très clairement référence à un concept judéo-chrétien : la notion de signes miraculeux qui accompagnent les œuvres des prophètes.

Toutefois, ce vocabulaire est *mi-clair mi-obscur*. Parce qu'il fait référence aux Ecritures juives et chrétiennes, ce vocabulaire n'est pas suffisamment connu pour donner une définition limpide du Coran qu'il sert à décrire. Comme ces Ecritures ne sont semble-t-il que connues « de loin », et d'autant plus qu'il s'agit dans un certain nombre de cas de termes à consonance étrangère, ce vocabulaire confère une part d'obscurité, de mystère, de lien avec le divin, à ce qu'il désigne. D'ailleurs, les termes rarement utilisés (*maṯānī*, *sūra*, *furqān*) ne sont significatifs qu'en tant qu'ils présentent une part de mystère : l'auditeur/lecteur ne sait pas exactement ce qu'ils signifient, et on peut penser que l'« auteur » lui-même n'était peut être pas très sûr de leur sens – que ce soit leur sens ancien dans le cadre du judaïsme et du christianisme, ou leur sens nouveau dans le cadre de la nouvelle religion en développement –, et aurait de ce fait hésité à les employer largement. Ainsi pour *furqān*. Notons que s'ils avaient été davantage utilisés, leur sens serait devenu plus clair et ils auraient perdu leur fonction de « fournisseur de mystère ». De fait, parler du divin nécessite de parler de façon mystérieuse, de ménager – ou même d'aménager – une part de mystère dans ce que l'on dit. Et ces termes sont significatifs pour nous en ce sens qu'ils nous permettent, là encore, de constater non seulement la présence de concepts religieux juifs et chrétiens dans l'environnement de l'« auteur », mais surtout du fait que celui-ci a tenu à se servir de ces concepts pour situer son propre texte dans un cadre à la fois reconnu comme religieux et mal connu. Cette référence au judaïsme et au christianisme au cœur-même de la définition du texte coranique est de toute première importance, conférant à celui-ci un lien avec Dieu, avec la religion et ses pratiques liturgiques – et donc une certaine solennité –, avec le passé, avec le mystère.

Le second point mis en évidence transparaît principalement à travers les termes *ḏikr* « rappel » et *āyāt* « signes miraculeux ». Par leur utilisation pour s'auto-désigner ou pour désigner ses parties, le texte coranique souligne sa *fonction*. Il confie ainsi à l'auditeur le but de sa présence : que les hommes se rappellent – de l'omnipotence de Dieu ? en effectuant une récitation liturgique ? –, que les hommes voient les signes. Notons que ce que cela doit

concrètement engendrer comme changements pour les hommes n'est peu ou pas précisé, peut-être parce que cela est sous-entendu. Le discours auto-référentiel est ici discours sur la fonction, discours qui ce faisant implique l'auditeur ou le lecteur dans cette fonction qu'il s'attribue.

Ainsi, l'analyse détaillée des termes employés par le texte pour se désigner en tant qu'entité permet de vérifier que le texte se confère à lui-même une identité religieuse tout en précisant celle-ci (une identité « façon judaïsme-christianisme ») et de montrer qu'il se donne une fonction auprès de l'auditeur ou du lecteur.

B. LE VOCABULAIRE CHOISI POUR EXPRIMER LE PHÉNOMÈNE CORANIQUE

Le texte coranique n'a pas seulement choisi un vocabulaire spécifique pour parler de sa propre nature comme d'un texte : il a également choisi un vocabulaire exprimant le Coran en tant que phénomène. Plutôt que la nature textuelle du Coran, ces noms et qualificatifs mettent en avant :

- le phénomène d'apparition du Coran, son origine ;
- le phénomène de transmission et de communication de ce texte ;
- le rôle de ce texte auprès de qui l'entend et le lit.

Dans ce qui suit, nous passons en revue l'ensemble de ce vocabulaire. Une longue exploration de tous les emplois de ces termes dans le texte, y compris la fréquence de leur utilisation, nous a permis de vérifier en quoi les idées que l'on peut avoir sur « ce que dit le Coran sur lui-même comme phénomène » sont réellement présentes dans le texte et avec quelle latitude.

1. Le Coran se décrit comme « venu de Dieu » et « transmis à un messager »

On trouve tout au long du texte coranique des concepts explicitant l'origine du Coran : une origine divine, affirmée et réaffirmée telle. Cette origine divine fait du phénomène coranique une « révélation ». Dans son article sur la révélation dans l'*Encyclopaedia of the Qur'ān*[1], Daniel Madigan « découpe » la question de la façon suivante : la révélation avant et au-delà de l'Ecriture, la révélation d'Ecritures avant le Coran, le concept de *waḥy*, l'expérience de la révélation pour le prophète puis pour les gens, le processus de révélation (*tanzīl*), le rôle de Gabriel, l'inspiration verbale, et enfin la complexité de la compréhension de la révélation dans la tradition musulmane. De son côté, Denis Gril, dans son article du *Dictionnaire du Coran* intitulé « Révélation/

---

[1] Madigan, « Revelation », *EQ*.

inspiration »[2], traite de l'inspiration (*waḥy*), de la descente du livre (*tanzīl*), des destinataires de la révélation, de la révélation et la Création, puis de « l'homme révélé ».

Comme eux, nous pensons que les deux concepts de *tanzīl* et de *waḥy* expriment ensemble l'essentiel de la façon dont le Coran apparait et est communiqué, en français nous dirions « révélé » et « inspiré ». Ils feront donc l'objet, chacun, d'une section de la présente partie (1.2. et 1.3.). Cependant, nous pensons que l'exposé gagne en clarté si nous présentons d'abord dans une première section l'idée que le Coran vient « de Dieu » ou « d'auprès de Dieu », car cette affirmation fondamentale court d'un bout à l'autre du texte coranique (1.1.). Lorsque nous explorerons le reste du vocabulaire potentiellement en lien avec le mode d'apparition du Coran, les autres éléments abordés par D. Madigan et D. Gril seront traités (1.4).

1.1. *Le Coran « [venu] de Dieu »*

D'une part le concept de Dieu est très souvent mentionné dans le texte coranique, et d'autre part le lien entre le « Coran » et Dieu est lui aussi très présent. C'est ce lien, tel qu'affirmé directement par le texte, que nous analysons ici.

Le mot *allāh* est utilisé environ 2600 fois[3] : il s'agit d'un des mots les plus utilisés du Coran, en dehors des particules ou des pronoms. Le mot *ilāh* « un dieu », est utilisé 113 fois, et le pluriel *āliha* 34 fois (alors pour désigner d'autres dieux), et *allahumma* « ô Dieu ! » est utilisé seulement 5 fois. Le mot *rabb*, « seigneur », est utilisé un peu plus de 950 fois au singulier. On peut noter la présence de *raḥmān* « le miséricordieux » 59 fois. « Dieu » est présent encore bien davantage : il se cache très fréquemment derrière des pronoms personnels, que ce soit à la troisième personne du singulier (plus rarement la première) et à la première personne du pluriel (pluriel de majesté). Et Dieu est bien sûr qualifié dans le Coran par nombre d'attributs ou de noms, soulignant principalement son unité, sa majesté, sa gloire, sa puissance, son omniscience, sa capacité de créateur, sa justice et sa capacité à l'exercer, sa bienfaisance.

---

[2] Gril, « Révélation/inspiration », *DC*.

[3] G. Böwering, écrit que le mot *allāh* apparait environ 2700 fois (« God and his Attributes », *EQ*). Pour notre part, nous avons compté, à partir de l'index, 2601 occurrences. L'édition électronique de *al-Maktaba al-Šāmila* recense 1745 versets où le mot est présent.

Venons-en à l'autoréférence. Comment le texte fait-il pour se décrire comme étant lié à Dieu ? Tout d'abord des noms désignant le Coran sont suivis par des particules indiquant la provenance telles *min, min ʿinda*, liées à un mot exprimant Dieu (*allāh, al-rabb, al-raḥmān*, ou simplement un pronom personnel : Lui, Nous ...). Quatre sourates sont par exemple introduites par les mots :

> {Descente de l'Ecriture de [ou : « depuis »] Dieu le glorieux et le sage [ou, une fois : « le savant »].}[4]

Puis, une autre façon d'affirmer que le Coran vient de Dieu est tout simplement l'usage grammatical de l'annexion : « un Coran (ou une Ecriture, une récitation, une parole, etc.) de Dieu », comme dans l'expression *kitāb allāh*. En effet il semble que ces expressions indiquent davantage la provenance que l'appartenance. La plupart des autres noms désignant le Coran sont aussi annexés grammaticalement à « Dieu », notamment *āyāt* (signes) – l'expression *āyāt allāh* revenant une quarantaine de fois –, *ḏikr* (rappel, évocation), *ḥaqq* (le vrai, la vérité, le droit). Ils le sont aussi par des pronoms personnels se rapportant explicitement ou implicitement à Dieu. Ainsi, par exemple, le mot *āyāt* (signes) est plus de 140 fois associé à un pronom personnel possessif (mes, ses, nos) qui représente Dieu.

Le Coran est aussi rattaché à Dieu, de façon très courante, par l'utilisation de verbes qui décrivent l'action de Dieu lorsqu'il donne le Coran, l'impose, le fait descendre ou l'inspire. Nous allons aborder cela dans les sous-parties ci-après.

1.2. *Dieu « fait descendre » le Coran*

Le texte coranique emploie souvent des termes issus de la racine *n-z-l* pour désigner le fait de révéler et la « révélation » faite à Mahomet et aux autres prophètes : *nazala* : « descendre », *anzala* et *nazzala* : « faire descendre » avec le nom d'action *tanzīl* « le fait de faire descendre quelque chose ». Sur les 294 emplois de la racine *n-z-l*, on trouve 259 emploi verbaux, ainsi que le nom d'action de la 2e forme (*tanzīl* « fait de faire descendre » : 15 fois) et quelques autres noms et participes de même racine. En revanche, les noms d'action *nuzūl* (1e forme), *inzāl* (4e forme) et *tanazzul* (5e forme) n'y sont pas employés. Le verbe de 1e forme (*nazala*) n'est employé que six fois, et la 5e

---

4 تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ début des sourates Q39, Q45, Q46, et تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ Q40.

(*tanazzala*) sept fois. En revanche, la 2e forme (*nazzala*) est très employée (62 fois) et la 4e (*anzala*) encore plus (184 fois).

L'étude statistique de l'utilisation de cette racine nous donne quelques éléments sur les caractéristiques principales du concept véhiculé par cette racine.

Qui « fait descendre » ?

Tout d'abord, dans le texte, qui fait l'action de « faire descendre » (de façon générale, et non spécifiquement pour le Coran) ? À une forte majorité il s'agit de Dieu, soit directement nommé, soit, et c'est souvent le cas, désigné par un pronom personnel (« il », « nous »…). En une occurrence il s'agit de « l'esprit de sainteté », lequel fait descendre « de ton Seigneur » et « en vérité » ou « par la vérité », lors d'une réponse explicative du texte aux accusations des contradicteurs de Mahomet qui l'accusent d'avoir forgé lui-même tout seul ce qu'il prétend dire être venu de Dieu[5]. Parfois, dans un mode ironique, il peut s'agir de « vous », c'est-à-dire des non-croyants interpellés par le texte :

> {Est-ce vous qui l'avez faite descendre des nuages ou sommes-Nous [Nous Dieu] Celui qui l'a précipitée ?}[6]

Ou encore, ce peut être « toi », sous-entendu Mahomet, qui peut être mis au défi de faire descendre un texte :

> {Les gens de l'Ecriture te demandent de faire descendre sur eux une Ecriture du ciel.}[7]

Et lorsque le texte demande

> {« Qui a fait descendre l'Ecriture que Moïse a apportée ? »},

c'est pour mieux répondre

> {Dis : « Dieu ! »}[8].

Dans le texte coranique, c'est donc toujours Dieu qui « fait descendre », et les autres personnages eux ne peuvent le faire, en réalité.

5 Q16, 102a.

6 أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) Q56, 68–69.

7 يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ Q4, 153a.

8 مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى (…) قُلِ اللَّهُ Q6, 91b, d.

Que « fait descendre » Dieu ?

Qu'est-ce que Dieu fait descendre ? On peut distinguer plusieurs types d'éléments.

Les plus importants en nombre sont les Ecritures saintes : le mot *kitāb* est employé 36 fois, et si l'on y associe tous les termes équivalents – *qurʾān*, puis tous les noms du Coran comme *ḏikr*, puis les termes désignant une partie (*āya*, *sūra*), on obtient près de 70 occurrences, et bien davantage si l'on y ajoute les pronoms personnels qui remplacent le Coran ou une autre Ecriture.

Ensuite ce qui descend est souvent l'eau, la pluie (une trentaine d'occurrences) que Dieu envoie pour que les gens aient de quoi vivre. On peut lui associer les moyens de subsistance (*rizq*) que Dieu envoie une fois, et les « troupeaux en six unités de couples »[9], et aussi la manne et les cailles envoyés par Dieu en nourriture aux fils d'Israël[10]. Curieusement, Dieu fait aussi descendre le vêtement[11], puis dans un même verset la balance puis le fer :

> {Nous vous avons envoyé Nos envoyés avec des preuves claires et Nous avons fait descendre avec eux l'Ecriture et la balance pour que les hommes accomplissent l'équité et Nous avons fait descendre le fer dans lequel il y a danger [*baʾs* : malheur/mal/force/violence] terrible et des avantages pour les hommes et pour que Dieu sache qui sont ceux qui l'aident et [aident] Ses envoyés, dans le secret.}[12]

La balance ici est mise sur le même plan que l'Ecriture, et pourrait simplement indiquer que dans celle-ci se trouve des éléments permettant de juger et d'être équitable. Quant au fer, on peut supposer qu'il présente des « danger » et « avantages » lorsque les hommes s'en servent comme arme ou comme outil. Comme pour le vêtement et les troupeaux, il est curieux que Dieu le « fasse descendre », le verbe « faire descendre » signifie peut-être que cela est donné par Dieu comme bienfait, à l'instar de la pluie. Retenons cette connotation de l'utilisation coranique de *n-z-l*. Notons qu'une fois, cependant, c'est une calamité (*riǧz*) que Dieu fait descendre.

---

9 Q39, 6.

10 Q2, 57 ; Q7, 160 ; Q20, 80.

11 Q7, 26.

12 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ Q57, 25a. *baʾs* est traduit « danger » par R. Blachère, « malheur » par M. Chebel, « mal » par D. Masson, « violence » par J. Berque et « force » par S.H. Boubakeur.

Ensuite, une douzaine de fois il est question de Dieu faisant descendre des anges ou armées célestes. Les verbes de racine *n-z-l* sont employés alors pour des éléments célestes, du *ġayb* (l'Au-delà, l'Inconnaissable, le Mystère). Ajoutons que par cinq fois, Dieu fait descendre un autre élément du *ġayb* : la *sakīna*. Ce terme signifiant en arabe « sérénité », mais dont le sens coranique est ambigu, est toujours utilisé dans un contexte où il est question d'anges et de combat : plusieurs fois pour indiquer ce qui descend sur le prophète et les croyants lorsque Dieu leur envoie une armée d'anges invisibles pour combattre à leurs côtés, et une fois ce qui se trouve sur l'arche des fils d'Israël[13]. Cette dernière utilisation permet d'affirmer que le terme est certainement lié à l'hébreu *šekīnāh*, « présence réelle de Dieu » qui habitait l'arche d'Alliance déposée dans le sanctuaire[14], et accompagnait les Fils d'Israël où qu'ils soient en exil, selon le Talmud babylonien[15]. Les verbes « faire descendre » sont utilisés ici en lien avec les anges.

Un autre élément, associé deux fois au verbe « faire descendre », est la table servie (*al-māʾida*) que Jésus prie Dieu, sur demande de ses disciples, de faire descendre sur eux du ciel[16], ce qui constitue probablement une allusion coranique à la Cène. D'où, là encore, un lien entre le verbe « faire descendre » et le *ġayb*, manifesté par le ciel.

Il est aussi question d'une « probation » ou « justification » (*ṣulṭān*) qui n'est pas descendue sur les divinités que les associateurs allient à Dieu. Ce qui descend est donc ici une sorte de validation par Dieu pour savoir ce qu'il faut adorer – ou qui il faut adorer.

Enfin, le prophète Noé demande à Dieu de le « faire descendre ». Le texte l'appelle à dire :

> {Ô mon Seigneur, fais-moi descendre descente de bénédiction, n'es-tu pas le meilleur à faire descendre ?}[17],

dans un verset où se mêlent l'idée de « descendre de l'arche sur une terre » – S.H. Boubakeur traduit ici {fais-moi débarquer en un lieu béni} – et celle de

---

13 Q2, 248.

14 Cf. *Le Coran. L'Appel*, trad. CHOURAQUI, p. 98. Et JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 174 : « There can be little doubt (…) that we have here the Heb. שכינה [*šekīnāh*], though possibly through the Syr. [*š-k-y-n-t-ʾ*]. Muḥammad would have learned the word from the People of the Book, and not quite understanding its significance, have associated it with the genuine Arabic word meaning *tranquility*, and this gives us the curiously mixed sense of the word in the Qurʾān. »

15 Cf. GEOFFROY, « Sakīna », *DC*.

16 Q5, 112 et 114.

17 وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ Q23, 29. Traduction de J. Berque, qui note cette ambivalence.

« faire descendre la révélation ». Le fait de faire descendre est associé à une bénédiction, et Dieu est considéré comme le meilleur à effectuer l'action de « faire descendre », sans doute parce qu'il fait descendre les révélations.

Sur qui Dieu « fait descendre » cela ?

Ensuite, sur qui ou vers qui Dieu fait-il descendre ces éléments ? Ici on a principalement l'utilisation de deux particules *ʿalā* « sur, à » (27 fois avec *nazzala* et 40 fois avec *anzala*) et *ilā* « à, vers » (deux fois avec *nazzala*, 43 fois avec *anzala*), et parfois *li* « à » (quatre fois) et *maʿa* « avec » (trois fois). Les personnes sur qui (ou vers qui) Dieu fait descendre quelque chose sont d'abord les pronoms « toi » (35 fois) ou « lui » (15 fois) qui désignent le prophète Mahomet ou un autre prophète, puis Mahomet plus directement (11 fois : une fois *Muḥammad*, puis par des expressions comme « l'envoyé » ou encore « notre serviteur »). Mais ces qualificatifs peuvent se rapporter à un prophète antérieur ; d'ailleurs par deux fois le Coran appelle à croire à ce que l'on a fait descendre « sur Abraham, Ismaël, Isaac et Jacob »[18], et une fois Moïse dit :

> {Seigneur, je suis pauvre du moindre bien que tu fasses descendre sur moi.}[19]

C'est ensuite « vous » (21 fois) ou « eux » (14 fois), plus rarement « nous », et peut-être ce pluriel se rapporte-t-il aux croyants (désignés trois fois directement). Une fois, le Coran nomme « quelques étrangers », ou encore « les deux communautés » et d'autres personnes désignées spécifiquement. Nous voyons donc que le mouvement de descente ne se fait pas uniquement vers Mahomet ou un des prophètes, mais qu'il peut s'adresser à tous les hommes.

Comment Dieu « fait-il descendre » ?

Enfin, considérons comment Dieu fait descendre ces choses vers ces gens. Ce peut être « comme un éclaircissement » ou « en signes clairs », « en détail » (*mufaṣṣalan*), « en récitation arabe » (*qurʾānan ʿarabiyyan*), « en tant qu'Ecriture », « en tant que bénédiction », « d'un seul coup » (*ǧumlatan wāḥidatan*), « par la vérité » (*bil-ḥaqq*), etc., ou bien selon des compléments circonstanciels de temps : « avant toi », « après Moïse », « lors d'une nuit bénie » ou « pendant le mois de Ramadan ». Retenons la notion d'éclaircissement (c'est-à-dire qui a une fonction explicative) et celle de véracité.

---

[18] Q2, 136 et Q3, 84.

[19] رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ Q28, 24b.

Analyse

L'usage coranique de la racine *n-z-l* concerne donc le fait que Dieu fait descendre soit une Ecriture sainte, soit un bienfait. Il montre que Dieu fait descendre le Coran de la même façon que ses bienfaits – souvent sous forme de pluie – ou bien quelque chose de l'Au-delà – souvent en lien avec les anges, ou les anges eux-mêmes. Ce Coran descend sur son envoyé Mahomet de la même façon que d'autres choses descendent sur d'autres prophètes ou sur d'autres hommes. Et Dieu fait descendre ce Coran, est-il parfois précisé, pour clarifier, ou bien, dans un moment spécifique.

Il convient de souligner que le sens de mouvement du haut vers le bas, du divin vers l'humain, exprimé par cette racine, est trop souvent traduit par « révélation » – qui fait plutôt référence en français à un dévoilement fait à la conscience humaine d'une chose autrement inaccessible, dévoilement qui se fait essentiellement à l'intérieur de la conscience, dans un sens influencé par le christianisme – alors qu'il s'agit davantage de « descente » presque physique (en tous cas, spatiale) d'un message divin, indiquant la position d'autorité absolue de Dieu, mais sans idée de « dévoilement » ni d'intériorité[20]. Stefan Wild dit la même chose dans l'introduction à son article sur les termes de la racine *n-z-l* :

> The Christian term "revelation" (Latin *revelatio*, Greek *apokalypsis*) is a metaphor meaning something like "unveiling" ; the world "epiphany" (*epiphaneia*) means "becoming visible, manifestation". God unveils himself as it were, to become visible and audible for mankind, to reveal Himself. This concept is foreign to the Qur'an and to Islam.[21]

D. Madigan, à la suite de S. Wild, note que la notion de « faire descendre » ou d'« envoyer en bas » pourrait être considérée comme spatiale et donc neutre du point de vue théologique, mais qu'elle implique pourtant une conception théologique du monde divisé en deux, où le monde d'en haut (divin, céleste) a toujours l'initiative. Il ajoute que

> the verbal noun *tanzīl* standing by itself (e.g. Q36 :5 ; 41 :2, 42 ; 56 :80 ; 69 :43) is only used to refer to revelation. The activity of sending down is exclusively

[20] Dans deux passages il est certes question de l'action bienfaitrice de la révélation sur le cœur (*fuʾād*) de Mahomet : Q11, 120 et Q 25, 32 signalent que c'est pour affermir le cœur de Mahomet que Dieu, respectivement, lui a « fait le récit de nouvelles des prophètes », et, d'une façon sous-entendue, qu'il a fait descendre le Coran sur lui morceau par morceau et non en une seule fois. Techniquement, ces deux passages ne parlent pas d'un dévoilement.

[21] WILD, « 'We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth …' : Spatial and Temporal Implications of the Qurʾānic Concepts of *Nuzūl, Tanzīl* and *Inzāl* », p. 137. D. Madigan renchérit dans MADIGAN, *Self-image*, p. 140.

> divine. Humans or angels may bring (*atā bi-*) or recount (*qaṣṣa*) the word of God but only God can send it down.[22]

De même, pour S. Wild :

> The fact that God's word is sent down, its being God's *tanzīl* or *inzāl*, is its protection. Because of this, it cannot be confounded with other mantic speech, with "the speech of a poet" or "the speech of a soothsayer", which could also claim to be *tanzīl*.[23]

L'expression *tanzīl al-kitāb* « la descente de l'Ecriture » (ou : « descente de l'autorité ») revient 5 fois dont 4 fois : « la descente de l'Ecriture venant de Dieu le tout-puissant (*al-ʿazīz*) ».

Conclusion

L'utilisation très fréquente de la racine *n-z-l* permet au Coran de se décrire comme provenant de Dieu c'est-à-dire qui arrive de l'Au-delà, la notion de « descente » soulignant la « situation élevée » de Dieu par rapport aux hommes : la dimension spatiale synonyme d'autorité absolue est clairement affirmée, tout autant que le fait que c'est Dieu qui effectue la « descente » du Coran, non les hommes. Qui plus est, cette utilisation situe le Coran sur le même plan que d'autres « révélations » (même si ce terme est inadéquat en français) « descendues », et au même niveau que les bienfaits donnés par Dieu aux hommes.

1.3. *Le Coran « inspiré »*

D'autres éléments du vocabulaire coranique viennent décrire la façon dont se fait ce mouvement, cette descente du « Coran » depuis Dieu. Ce sont les éléments qui véhiculent l'idée d'inspiration. Abordons la principale racine exprimant le concept d'inspiration : *w-ḥ-y*, avec les termes *awḥā, waḥy*.

La racine w-ḥ-y

Les mots de la racine *w-ḥ-y* ont un rôle clef pour exprimer l'inspiration coranique, surtout le mot *waḥy*, traduit tantôt par « révélation », tantôt par « inspiration », ou encore « communication ». Le nom *waḥy* n'est cependant

---

22 MADIGAN, « Revelation », *EQ*. Idée de S. WILD, « We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth …' », p. 138. Cf. aussi MADIGAN, *Self-image*, p. 140.

23 WILD, « We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth …' », p. 144. S. Wild fait référence à WANSBROUGH, *Quranic Studies*, p. 59 : « Even the word *tanzīl*, a scriptural convention for 'revelation' (…) could be employed to describe poetic inspiration (…). »

utilisé que six fois dans le Coran, alors que les éléments verbaux issus de la même racine sont employés 72 fois, notamment *awḥaynā* « Nous avons inspiré » (24 fois).

Pour mieux comprendre en quoi consiste cette « révélation/inspiration », regardons les sens véhiculés par la racine *w-ḥ*-y. Tout d'abord, considérons la parenté avec d'autres langues sémitiques : M. Zammit indique que la même racine que le verbe arabe *awḥā* « révéler, faire des signes, inspirer, suggérer » existe dans plusieurs langues sémitiques[24]. La racine *w-ḥ-y* et le mot *waḥy* n'en restent pas moins arabes. En voici les différents sens en arabe.

1. *« donner un ordre » ou « faire un signe »*

Dans le *Kitāb al-ʿayn*, on trouve le verbe de 4e forme *awḥā* suivi de la particule *li-* avec le sens de « donner un ordre », comme dans Q99, 5, où la Terre, personnifiée, « rapportera des récits selon ce qui lui a été ordonné (verbe *awḥā*) de ton Seigneur »[25]. Le *Lisān al-ʿarab* dit aussi :

> [*waḥy* signifie] un ordre (qu'on donne). Al-Zaǧǧāǧ rapporte qu'à propos de la parole du Très-Haut {J'ai inspiré (*awḥaytu*) aux apôtres de croire en Moi et en mon prophète}, certains expliquent *awḥaytu* par « Je leur ai ordonné ». D'autres donnent [à ce même passage] la signification suivante : « [Moi Dieu] Je leur[aux apôtres] ai donné, dans le *waḥy* qui t'est destiné (*fī l-waḥy ilayka*) [à toi Ô Jésus], des arguments et des signes qui leur ont servi comme preuve de la foi, et ils ont cru en moi et en toi. »[26]

Le verbe *awḥā* a aussi le sens d'« indiquer », de « faire un signe » : Zacharie « montre »[27] – plutôt que « révèle » ou « inspire » – à son peuple qu'il faut louer Dieu matin et soir. Ainsi :

> À propos de la révélation glorieuse {Il leur inspira (*awḥā*) de louer [Dieu] matin et soir}[28], al-Farrā' dit que *awḥā* signifie : « Il leur indiqua (*ašāra*). »[29]

---

[24] En syriaque : *ḥawī* « montrer, rendre manifeste » ; en araméen : *ḥawā* (*paʿel hafʿel*) « déclarer » ; en hébreu : *ḥāwā* (*piʿel*) « dire, déclarer » ; en ougaritique : *hu-wa-ū* (schème verbal avec second radical doublé) « dire ». Cf. ZAMMIT, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, entrée *w-ḥ-y*.

[25] *KA*, entrée *w-ḥ-y*.

[26] *LA*, entrée *w-ḥ-y*. Citation coranique : وإذْ أَوْحَيتُ إلى الحَوارِيّينَ أَنْ آمِنوا بي وبرسولي Q5, 11.

[27] *KA*, entrée *w-ḥ-y*, à propos de Q19, 11.

[28] فأَوْحى إليهم أنْ سبِّحوا بُكرَة وعَشيّاً Q19, 11.

[29] *LA*, entrée *w-ḥ-y*.

Cependant ici le sujet sous-entendu du verbe peut aussi être Dieu (et non Zacharie) et alors le sens du verbe peut bien être « inspirer », comme dans la traduction de R. Blachère :

> {[Zacharie] sortit du sanctuaire vers son peuple. Et [le Seigneur] leur inspira : « Exaltez [le Seigneur] matin et soir ! »}.

L'utilisation de *waḥy* comme signe et geste est préislamique[30].

2. Waḥy *comme « lettre, écrit, message »*
Le *waḥy* est « 1. Nom d'action du verbe de première forme *waḥā* [2. Ecrire (une missive).] 5. Lettre, missive. 6. Ecriture, écrit. »[31] Dans le *Lisān al-ʿarab* on trouve que

> [*waḥy* signifie] l'écriture (*kitāba*), ce qui est écrit (*maktūb*), le livre (*kitāb*). En effet, un hadith dit : « ʿAlqama a dit : « J'ai lu le *qurʾān* en deux ans », et al-Ḥaraṯ a dit : « Le *qurʾān* est facile (*hayyin*), mais *al-waḥy* est plus ardu » ». Par *qurʾān* il voulait dire « lecture, récitation (*qirāʾa*) », et par *al-waḥy* il voulait dire « l'écriture (*kitāba*) et la calligraphie (*ḫaṭṭ*) ». Et aussi : la lettre, le message (*risāla*).

Dans le *Kitāb al-ʿayn*, *waḥy* comme nom d'action du verbe *waḥaya yaḥyī* est équivalent de *katb* « l'action d'écrire »[32]. De même dans le *Ṣiḥāḥ* : « *al-waḥy* : *al-kitāb* (l'écrit, l'Ecriture) »[33]. Dans la poésie préislamique, *waḥy* est d'ailleurs utilisé dans le sens d'écrit, et surtout dans le sens de

> the message that can be discerned from the traces of an abandoned campsite or the ruins of an habitation.[34]

3. *« bruit »*
Des poètes préislamiques utilisent *waḥy* comme désignant un son, notamment le bruit du tonnerre ou le cri d'un oiseau[35].

4. *« information d'une chose cachée », et de là, « inspiration divine »*
Waḥy est le nom d'action du verbe de première forme *waḥā*, qui signifie « 1. Insinuer, suggérer ; Inspirer à quelqu'un une idée (se dit de Dieu). 3. Adresser à quelqu'un des paroles, surtout en secret, à voix basse, souffler quelques mots à quelqu'un. »[36].

---

30 Madigan, « Revelation », *EQ*.
31 Kazimirski.
32 *KA*, entrée *w-ḥ-y*.
33 Jawharī, *Ṣiḥāḥ*, entrée *w-ḥ-y*.
34 Madigan, « Revelation », *EQ*.
35 Madigan, « Revelation », *EQ*.
36 Kazimirski.

Le *Lisān al-ʿarab* rapporte que pour Abū Iṣḥāq, l'origine du mot *waḥy* est, pour l'ensemble de la langue, le fait d'informer (*iʿlām*) d'une chose cachée ; et que c'est pour cela que l'inspiration (*ilhām*) a été appelée *waḥy*[37]. De plus :

> Le *waḥy* est la parole cachée (*al-kalām al-ḫafī*), c'est-à-dire le fait de dire à quelqu'un une parole que l'on cache aux autres.[38]

Al-Kisāʾī indique que deux formes verbales de la même racine *w-ḥ-y*, *waḥaytu ilay-hi* (1e forme)/*awḥaytu ilay-hi* (4e forme) (suivi de « par la parole ») ont le même sens : « dire à quelqu'un quelque chose que l'on cache à autre que lui »[39]. *Waḥy* rapproché de *ilhām* sert l'idée d'inspiration prophétique. Ainsi :

> *waḥy* signifie *ilhām*, c'est-à-dire « l'inspiration divine ou l'instinct particulier à une race ou à un individu, parmi les hommes ou les animaux », « le fait d'inspirer quelque chose à quelqu'un ou à un animal (se dit de Dieu) ». Et encore : « ce que Dieu inspire à ses prophètes ».[40]

Le verbe de 4e forme, *awḥā*, équivaut à *alhama* « apprendre, inspirer à un être vivant (…) telle ou telle chose (se dit de Dieu qui enseigne ou a enseigné) »[41] comme dans Q16, 68 où Dieu « inspire » aux abeilles, ce qui signifierait qu'il leur inspire où vivre et de quoi manger pour faire le miel[42]. Et *awḥā* équivaut aussi à *baʿaṯa* « envoyer » lorsque Dieu est le sujet et que la personne vers qui l'action est dirigée est introduit par *ilā*[43] : peut-être peut-on y voir un lien entre l'idée de prophète inspiré et celle de prophète envoyé.

> Ibn al-Anbārī a dit à propos de ce que l'on dit [« Je crois en la révélation (*waḥy*) de Dieu »] : « on l'a appelé *waḥy* parce que l'ange l'a cachée aux gens et l'a [transmise] exclusivement au prophète, qui est envoyé vers eux. »[44]
>
> La parole [de Dieu] – qu'Il soit exalté et magnifié – {il n'appartenait pas à un homme que Dieu lui parle autrement que par *waḥy* ou à travers un voile} est expliquée ainsi : « pas autrement que Dieu lui révélant par révélation, et l'informant que les hommes savent qu'il l'a informé, que ce soit par inspiration (*ilhām*) ou par vision (*ruʾyā*), ou que ce soit par la descente sur lui d'une Ecriture comme celle qui est descendue sur Moïse, ou par la récitation devant

---

37 *LA*, entrée *w-ḥ-y*.
38 *LA*, entrée *w-ḥ-y*.
39 *LA*, entrée *w-ḥ-y*.
40 *LA*, entrée *w-ḥ-y*.
41 Kazimirski.
42 *KA*, entrée *w-ḥ-y*.
43 *KA*, entrée *w-ḥ-y*.
44 *LA*, entrée *w-ḥ-y*.

> lui d'un *qur'ān* comme il est descendu sur notre seigneur Mahomet le prophète de Dieu ; tous ces moyens sont des moyens d'information (*iʿlām*), même si les causes de l'information sont diverses.[45]

Al-Rāġib al-Iṣfahānī écrit :

> Et l'on appelle la parole divine qui a été jetée aux prophètes [de Dieu] et à ses saints : *waḥy* (…). Et cela, soit par un envoyé dont on est témoin, dont l'être est vu ou dont la parole est entendue, comme l'annonce de Gabriel – que la paix soit sur lui – au prophète sous une forme définie ; soit en entendant une parole sans voir de ses propres yeux, comme Moïse a entendu la parole de Dieu ; soit par le fait de jeter dans le cœur

comme dans un hadith où Mahomet dit que l'esprit saint a soufflé sur son cœur ; « soit par *ilhām* » comme en Q28, 7 où la mère de Moïse est « inspirée » d'allaiter son fils ; « soit par le fait de forcer quelqu'un à faire quelque chose » comme en Q16, 68 où les abeilles sont « inspirées » sur ce qu'elles doivent faire ; « ou bien dans le sommeil » comme dans un hadith. Le *waḥy* n'est pas adressé qu'à Mahomet et aux prophètes, mais aussi par les prophètes aux nations, etc. Et aussi aux anges. Al-Rāġib al-Iṣfahānī précise que le *waḥy* peut aussi être *bil-lawḥ wal-qalam* « par la tablette et la plume » en Q8, 12 où Dieu « inspire » les anges. Il ajoute que le phénomène décrit par cette racine

> peut être par une parole symbolique ou à la place d'une autre, et ce peut être par la simple voix sans mélange [= qui n'est pas lié à un corps], ou par les signes faits par des membres du corps, ou par l'écriture.[46]

Il précise qu'on a compris le passage coranique dans lequel Zacharie, muet, communique avec son peuple au moyen du *waḥy*[47] selon ces trois possibilités. Et *waḥy* peut être aussi le chuchotement qui suggère : *al-waswās*, quand cela concerne la parole des diables entre eux[48]. A.-J. Wensinck et A. Rippin définissent *waḥy* comme « terme du Coran désignant d'abord une révélation sous la forme d'une communication sans parole »[49].

Il semble que lorsque la racine est utilisée dans le texte coranique pour parler de ce qu'on pourrait traduire par « inspiration », elle désigne avant tout un processus de transmission de quelque chose (un signe, un ordre, une

---

45 *LA*, entrée *w-ḥ-y*. Citation coranique : وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ Q42, 51a.

46 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *w-ḥ-y*.

47 Q19, 11.

48 À propos de Q6, 112 et 121.

49 Wensinck, Rippin, « Waḥy », *EI*².

parole) qui se fait dans le secret d'une personne à une autre. Le sens d'« écrit, écriture » au sens propre est semble-t-il à écarter, bien qu'il soit préislamique, car on peut noter avec D. Madigan que la tradition musulmane a très majoritairement décrit le phénomène de la révélation coranique comme oral, et que l'utilisation du mot *waḥy* dans la poésie préislamique souligne plutôt « le manque de netteté que la clarté »[50]. Pour lui, *waḥy* n'est pas une communication écrite, mais une sorte de communication incompréhensible pour une tierce personne :

> Nor does *waḥy* have any necessary connection with written communication as many others have suggested. It indicates a kind of communication that appears impenetrable and perhaps exotic to a third person observing it, yet remains full of meaning for the one receiving it. Given the range of its use, it seems possible, perhaps even preferable, to translate *waḥy* simply as "communication", understanding that it normally refers to divine communication.[51]

Mais pour notre part nous suggérons d'accepter le sens d'« écrit » au figuré, comme indication que ce qui est « inspiré » lors du phénomène de « révélation » coranique est une Ecriture dans la lignée des autres Ecritures, quelque chose qui est écrit et donc à réciter, ou encore quelque chose qui est *kitāb* dans le sens « prescrit par Dieu, qui s'impose ».

Utilisation coranique de la racine w-ḥ-y

1. *Qui Dieu inspire-t-il ?*

Dans le texte, il s'agit d'abord d'un envoyé : Mahomet – indirectement désigné – (35 fois), Moïse (9 fois) et Noé (4 fois), des hommes « avant toi [ô Mahomet] » (3 fois), des envoyés avant toi (4 fois) dont Abraham etc., des hommes (une fois), les apôtres de Jésus (une fois), Joseph (une fois), un homme (une fois). Il s'agit ensuite d'autres personnages : la mère de Moïse (2 fois), des djinns et des hommes qui s'inspirent les uns aux autres (une fois), les anges (une fois), les assistants de Satan (une fois). Enfin ce peut être les abeilles (une fois), la terre (une fois).

Certes, trois fois dans le Coran, ce n'est pas Dieu qui fait le *waḥy* mais Zacharie devenu muet qui « s'exprime » par des gestes[52], et les démons qui « communiquent » entre eux[53]. Mais quand il a pour sujet Dieu, alors

---

[50] Madigan, « Revelation », *EQ* : « the poets' usage of *waḥy* emphasized indistinctness rather than clarity. »

[51] Madigan, « Revelation », *EQ*.

[52] Q19, 11.

[53] Q6, 112 et 121.

le phénomène décrit par la racine *w-ḥ-y* a pour destinataire d'abord les prophètes.

2. *Le Coran nous renseigne sur les modes du* waḥy

Ainsi, c'est une inspiration qui « ne passe pas nécessairement par la parole articulée et audible »[54]. C'est le seul mode d'expression de Dieu pour s'exprimer à l'homme :

> {Dis : je vous avertis seulement par *waḥy*.}[55]

> {Il n'a pas été donné à un homme que Dieu lui parle autrement que par *waḥy* ou à travers un voile.}[56]

Par ailleurs, que l'on interprète la suite de ce verset des deux façons suivantes, à savoir

> {ou en lui envoyant un envoyé qui lui inspire (*yūḥiya*) avec Sa permission ce qu'Il veut}[57],

> soit {ou en lui envoyant un envoyé : alors Il fait révéler (*yūḥiya*) sur Sa permission ce qu'Il veut},

l'on comprend que le *waḥy* peut se réaliser grâce à un intermédiaire – mais pas nécessairement.

3. *Qu'est-ce qui est inspiré ?*

Dans le texte, il s'agit d'un morceau du *kitāb* ou du *qurʾān*, et, plus souvent, d'ordres : la personne inspirée doit faire ceci ou cela, etc. De plus, l'inspiration a souvent lieu pour contrer l'associationnisme : le texte contient des expressions comme « Il m'a été inspiré que votre Dieu est un seul Dieu. » Le texte coranique nous renseigne aussi sur les contenus du phénomène de *waḥy* : cette inspiration

> peut concerner un acte (…), une information (…) ou encore l'essentiel de la mission [= le contenu de la prédication prophétique].[58]

En bref, ce *waḥy* peut être « le message destiné à chaque prophète » ou « sa mise en pratique », indique D. Gril qui note également que Mahomet est inspiré non seulement pour la récitation coranique, mais aussi pour tous ses

---

54 Gril, « Révélation/inspiration », *DC*.

55 قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ Q21, 45a.

56 و ما كان لبَشَر َأن يُكَلِّمَه الله إلا وَحْياً أو من وراء حِجاب Q42, 51a.

57 أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ Q42, 51b.

58 Gril, « Révélation/inspiration », *DC*.

actes : en effet le texte coranique lui dit d'affirmer « Je ne fais que suivre ce qui m'est inspiré »[59]. M. Mir note que le *waḥy* est identifié en Q42, 51 avec le *kalām allāh*, la parole de Dieu. Il est certain que le *waḥy* est lié à la récitation (*qurʾān*) :

> {Ne te hâte point en ta récitation avant que t'en soit communiqué le *waḥy*}[60]

mais le verbe *awḥā* n'a que peu de fois pour complément *qurʾān* (et également peu de fois *kitāb*). En fait, *awḥā* a rarement un complément d'objet mais plutôt des propositions complétives, ou le contenu même des paroles « inspirées », comme en Q7, 117 :

> {Nous avons inspiré à Moïse de jeter son bâton} /ou {Nous avons inspiré à Moïse : « Jette ton bâton ! »}[61]

Le terme concerne finalement tout autant un ordre (de faire une action) qu'un texte transmis.

Un passage coranique décrit de façon particulière le phénomène de révélation à Mahomet :

> {Votre compagnon ne s'égare ni n'est fol, ni ne tient un langage de passion. Ceci n'est qu'inspiration (*waḥy*) à lui inspirée, dont l'instruisit un pouvoir intense et pénétrant. Il planait à l'horizon suprême, puis s'approcha jusqu'à rester suspendu. Alors, se tenant à une distance de deux tensions d'arc, peut-être à moins, il inspire à l'adorateur de Dieu ce qu'il lui inspire. Le cœur n'a pas menti sur ce qu'il a vu. Le chicaneriez-vous sur ce qu'il voit ? Or il l'avait vu en une autre rencontre, près du lotus des confins, où se trouve le Jardin du refuge, quand couvrait le lotus ce qui le couvre… Son regard n'a pas dévié, non plus qu'outrepassé. Parmi les signes de son Seigneur, il a vu les plus grandioses.}[62]

Ici, l'inspiration est davantage décrite comme une vision d'ordre surnaturel, à laquelle assiste le personnage.

---

[59] Q6, 50 ; 7, 203 ; 10, 15 ; 46, 9. Gril, « Révélation/inspiration », *DC*.

[60] وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ Q20, 114b.

[61] وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ Q7, 117a.

[62] مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (10) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (15) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (16) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (17) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (18) Q53, 2–18. Traduction largement inspirée de celle de J. Berque.

Analyse du concept véhiculé principalement par waḥy

Pour T. Izutsu, le mot *waḥy* a une structure pré-coranique, qui implique une relation entre deux personnes, pas nécessairement verbale, et mystérieuse[63]. De son côté, D. Madigan, dans son intéressant article sur la révélation dans l'*Encyclopaedia of the Qur'ān*, pense que *waḥy* n'est pas le message simple et clair et direct que J. Wansbrough suppose dans *Quranic Studies*[64]. Pour D. Madigan en effet, ce qui est communiqué par *waḥy* contient toujours une part de mystère et d'indéchiffrable[65]. La raison de la différence entre les deux approches est peut-être celle exprimée par T. Izutsu : dans son analyse sémantique des concepts coraniques, il montre que le concept de *waḥy* a deux sens : le premier, sens général et pré-technique, consiste en une sorte d'« incitation à l'action »[66] et ne peut être verbal : lorsque Dieu « inspire » à Moïse de jeter son bâton, les mots n'ont pas d'importance ; seul le fait de pousser Moïse à faire quelque chose compte. Le deuxième sens de *waḥy*, technique, est verbal et suppose que les mots ne soient pas transformés : le *waḥy* est un *Sprachwerk*, ou œuvre linguistique objective, que Mahomet ne peut transmettre qu'en y étant très exactement fidèle, au mot par mot[67].

Ainsi, la racine *w-ḥ-y* sert à décrire le phénomène d'apparition du Coran sous un autre angle que la racine *n-z-l*. La notion de parole, de texte, est cette fois-ci soulignée : le Coran est inspiré verbalement au prophète – même si certains passages parlent plutôt d'une vision. Le phénomène est opaque dans le sens où il est mystérieux et secret, réservé au prophète – et à des personnages du passé. Cette inspiration ne vient pas de la personne elle-même ; elle est clairement divine. D'ailleurs, elle est communication d'un message ou énonciation d'un ordre venu d'ailleurs.

1.4. *Autres termes exprimant le phénomène de « révélation »*

Cherchons d'autres verbes et leurs racines qui pourraient aider à exprimer le mode d'apparition du phénomène coranique. Suivant les interprétations les plus courantes, le début de la sourate *al-Mursalāt* parle du phénomène de révélation du Coran :

---

63 Izutsu, *God and man*, pp. 157–159.

64 Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 34–36.

65 Madigan, « Revelation », *EQ* : « A common thread of mysteriousness and indecipherability runs through those uses [= Q42, 51] of *waḥy* and *awḥā*. Often a sense of distance, absence and antiquity are implied. Even when the communication is immediate, however, without an angelic intermediary, it is still incomprehensible to the third-person observer. »

66 « a kind of prompting to action ».

67 Izutsu, *God and man*, pp. 179–180.

{Par l'envoi (*mursalāt*) plus serré que crinière !
et son ouragan déchaîné !
Par le déploiement déployé (*al-nāširāt našran*)
et la séparation opérée (*al-fāriqāt farqan*)
et la lancée (*al-mulqiyāt*) d'un rappel
qui absolve et donne l'alarme,
la promesse [ou : menace] qui vous est faite s'accomplit !}[68]

On le voit, ce n'est donc pas seulement les deux racines *n-z-l* et *w-ḥ-y* qui servent au texte coranique à exprimer le phénomène de son apparition. Parmi les racines utilisées ici, l'on trouve *r-s-l, n-š-r, f-r-q, l-q-y* ou *w-ʿ-d*. Ici, considérons tout d'abord des termes liés à l'idée de « jeter, envoyer » (*alqā, arsala* et *baʿaṯa*). Puis ceux liés à l'idée d'« apporter, donner » (*atā, ǧāʾa bi, ǧaʿala, našara, waraṯa*, et *waṣṣā*). Puis le verbe *alhama*, proche de *awḥā* ; et enfin des termes véhiculant l'idée d'« ordonner, imposer » (*faraḍa, amara*).

Jeter, envoyer ?

Un autre verbe traduisant un mouvement, *alqā*, 4e forme[69] est utilisé cinq fois en lien avec le processus de révélation : par exemple le peuple de Ṯamūd se demande comment un *ḏikr* peut être « lancé/projeté[70] » sur leur prophète (*ulqiyā ʿalayhi*)[71]. En Q25, 8, il s'agit aussi de la parole des opposants à l'inspiration reçue par Mahomet : ceux-ci souhaitent qu'un trésor soit lancé sur lui (*yulqā ilayhi*) pour prouver l'origine divine des récitations. Et en Q28, 86, Dieu dit à Mahomet :

{Tu n'osais espérer que l'Ecriture te fût lancée (*an yulqā ilayka*).}[72]

Dans ces deux passages, et peut-être aussi dans le passage de la sourate *al-Mursalāt* vu ci-dessus :

{et par la séparation opérée (ou : la dispersion de tous côtés) et la lancée d'un rappel}[73],

---

68 وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا (1) فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا (2) وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا (3) فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا (4) فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا (5) عُذْرًا أَوْ نُذْرًا (6) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ (7) Q77, 1–7.

69 Kazimirski : « Jeter, lancer, *av. acc.* ; jeter dedans, injecter ou pousser dedans, *av. acc. de la ch. et fī ou ilā du l. av. acc. de la ch. et ʿalā de la p.* Mettre quelque chose sur le dos de quelqu'un, *c.-à-d.* lui attribuer, imputer quelque chose, l'en accuser (…), Proposer quelque chose à quelqu'un, Livrer quelque chose à quelqu'un. »

70 D. Gril nous a suggéré que ce verbe porte l'idée d'immédiateté, de projection immédiate et brusque.

71 Q54, 25.

72 وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ Q28, 86a.

73 فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا (4) فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا (5) Q77, 4–5.

il est question du Coran. Un autre passage utilisant le même verbe pour le fait de donner un écrit est celui où un écrit venu de Salomon est jeté à la reine de Saba[74]. Mais hors de ces usages, *alqā* a souvent pour complément d'objet un bâton – dans l'épisode où Moïse est confronté aux magiciens de Pharaon –, ou la paix comme salutation, ou encore l'effroi lancé dans les cœurs. Il faut enfin noter l'emploi en :

> {Le messie est seulement Jésus fils de Marie, envoyé de Dieu, parole de Dieu qu'Il [Dieu] a projeté en Marie, et Esprit de Lui.}[75]

Le fait d'« envoyer », exprimé par les verbes *arsala* et *baʿaṯa*, concerne les messagers, et non le Coran. La racine de *arsala*, *r-s-l*, est très utilisée pour parler des prophètes. Le verbe à la 4e forme a souvent pour complément d'objet *rasūl* et ses équivalents : *rasūl* et son pluriel (23 fois), *nabī* (2 fois), *naḏīr* (4 fois), *riǧāl nūḥyi ilayhim* (3 fois), et deux fois *mursilūn* « en tant qu'annonceurs de bonne nouvelle (*mubaššširīn*) et avertisseurs (*munaḏḏirīn*) » ; et puis des prophètes : « toi » (Mahomet) 13 fois, 6 fois Noé, 5 fois Moïse et une fois Ṣāliḥ. *Arsala* a aussi pour objet *rīḥ* (vent) et son pluriel (12 fois) et beaucoup d'autres mots désignant notamment des éléments météorologiques, mais aussi *rūḥ*, *as-samāʾ*, *ḥafẓa*, *ḥāṣib* (qui signifierait les anges ?), etc., mais rien qui puisse être considéré comme « le Coran ». En revanche, *mursalāt*, qu'on peut traduire par « l'envoi », exprime peut-être le message coranique[76].

Un verbe synonyme d'*arsala, baʿaṯa*, a aussi souvent pour complément d'objet les prophètes (11 fois), Moïse (2 fois) (et Aaron : 1 fois), *naḏīr* (1 fois). D'autres compléments de ce verbe sont un corbeau (*ġurāb*), le châtiment (*ʿaḏāb*), des rassembleurs (*ḥāširīn*), un arbitre (*ḥakam*), etc. Mais ce verbe n'a jamais pour complément d'objet le Coran : Dieu n'envoie pas le Coran, mais il envoie les messagers.

Donc seul *alqā* nous renseigne sur le processus de venue du Coran : il complète la racine *n-z-l* et nous indique que cette venue exprime la puissance de Dieu, voire l'immédiateté du phénomène.

Le fait d'apporter, de donner : atā, ǧāʾa bi, ǧaʿala, waraṯa, waṣṣā

Deux verbes synonymes ici, avec le sens d'apporter quelque chose à quelqu'un, sont utilisés fréquemment dans le texte coranique pour indiquer que

74 Q27, 29b.

75 إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ Q4, 171.

76 Q77, 1.

Dieu « apporte » le Coran, qu'il le donne : *ātā* et *ǧā'a bi*. *Ātā* (4e forme verbale de la racine *ʾ-t-y*) signifie « apporter quelque chose à quelqu'un, av. d. acc. 2. Donner, offrir quelque chose à quelqu'un, av. acc. et *ilā*. »[77]. *Ǧā'a bi* signifie : « Venir avec quelqu'un ou avec quelque chose, c.-à-d. l'amener, l'apporter »[78].

La racine *ʾ-t-y* (verbe *atā*) est très fréquente : la liste de ses occurrences occupe onze pages dans l'index coranique de ʿAbd al-Bāqī. Sa forme la plus employée dans le sens souligné ici est *ātaynā* « Nous avons apporté », ayant souvent pour complément d'objet *al-kitāb* « l'Ecriture » : Dieu a apporté l'Ecriture. La racine *ǧ-y-ʾ* (verbe *ǧā'a*) occupe, elle, plus de cinq pages dans le même index. Des exemples signifiant que Dieu « a apporté » le Coran sont nombreux, par exemple sous forme de *kitāb*[79], ou encore de « preuves »[80].

Il est à noter que ces deux racines peuvent être employées dans le sens de « venir », et ainsi avons-nous des expressions telles « l'ordre de Dieu est venu » (*ǧā'a amrunā*) ou « le récit concernant(…) est venu » (*atā ḥadīṯ* …) qui peuvent aussi faire référence au Coran.

Une racine également très utilisée dans le Coran, *ǧ-ʿ-l*, est notamment employée deux fois pour indiquer que Dieu a donné les Ecritures aux descendants d'Abraham et de Noé. Le verbe *ǧaʿala* peut être traduit « mettre, poser, placer »[81], « établir » :

> {Nous avons établi (verbe *ǧaʿala*) dans son lignage la mission prophétique et l'Ecriture.}[82]
>
> {Nous avons envoyé Noé et Abraham et établi (verbe *ǧaʿala*) dans leur descendance la mission prophétique et l'Ecriture.}[83]

Cette racine *ǧ-ʿ-l*, qui occupe plus de six pages dans l'index de ʿAbd al-Bāqī, décrit souvent les éléments naturels mis par Dieu à disposition de l'homme : le soleil, les arbres, les fleuves, les épouses, etc. L'Ecriture est donc elle aussi « mise à disposition de l'homme », tout comme l'action des prophètes. La question est de savoir si ces deux passages sur « une Ecriture » concernent le Coran. Notons par ailleurs que la racine *ǧ-ʿ-l* n'a d'équivalent sémitique qu'en syriaque, où *ʾagʿel* signifie « confier quelque

77 Kazimirski.
78 Kazimirski.
79 Par exemple Q5, 15.
80 Par exemple Q2, 213.
81 Kazimirski.
82 Dieu parlant d'Abraham. وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ Q29, 27b.
83 وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ Q57, 26a.

chose à quelqu'un »[84] ; cependant il est difficile de savoir si ce sens a eu une influence sur l'utilisation de *ǧ-ʿ-l* dans le cadre de l'autoréférence.

La racine *n-š-r*, plus rare, est employée dans le texte avec notamment le sens de « déployer », répandre. En deux passages il est question de « déployer » les Ecritures anciennes (*ṣuḥuf*)[85] et dans la sourate *al-Ṭūr*[86] il est question d'une Ecriture écrite et déployée, qui serait plutôt celle de Moïse, le mont cité étant souvent considéré comme étant le Sinaï. Le seul emploi de cette racine servant potentiellement à décrire le Coran est le début de la sourate *al-Mursalāt*, cité ci-dessus[87]. Si l'on opte pour une interprétation en lien avec l'autoréférence, il est dit alors que le message coranique est déployé en plus d'être envoyé, séparé en morceaux et jeté : il y aurait idée d'élargissement du don à davantage de personnes, idée que le message est répandu.

La notion de don (Dieu « donne » l'Ecriture) est exprimée aussi par la racine *w-r-ṯ*. Le verbe de 1e forme *waraṯa* signifie « Hériter de quelqu'un, être l'héritier de quelqu'un, (...) hériter de quelque chose à la mort de quelqu'un » ; et la 4e forme *awraṯa* signifie « Faire hériter quelque chose à quelqu'un, (...) faire tenir une chose à quelqu'un, la lui donner ; *de là*, causer, occasionner »[88]. Par exemple :

> {Nous avons donné l'Ecriture en héritage à ceux que Nous avons élus d'entre Nos serviteurs.}[89]

Mais il semble que ce sont les Ecritures précédentes, et non le Coran, qui sont désignées. La racine est utilisée aussi dans le Coran pour les héritages au sens propre, ainsi que pour dire « hériter la terre ».

Signalons aussi la racine *w-ṣ-y*, peu courante. La 2e forme *waṣṣā* signifie « 1. Léguer quelque chose par testament à quelqu'un (...) 2. Recommander quelque chose à quelqu'un en mourant, (...) »[90]. La 4e forme *awṣā* signifie « Recommander quelque chose à quelqu'un en mourant, (...) 2. Faire à quelqu'un un legs, (...) 5. (...) Ordonner, recommander quelque chose à quelqu'un, (...). »[91] On note que les équivalents de la racine en araméen et

---

84 Cf. ZAMMIT, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, entrée *ǧ-ʿ-l* : « to commit (to any one), to entrust ».

85 Q74, 52 et Q81, 10.

86 Q52, 3.

87 Q77, 3, cité p. 122.

88 KAZIMIRSKI.

89 ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا Q35, 32. Cf. aussi Q7, 169 ; Q40, 53 ; Q26, 59 ; Q42, 14.

90 KAZIMIRSKI.

91 KAZIMIRSKI.

en hébreu signifient « donner un ordre », surtout « ordonner la charité ou un acte religieux », selon M. Zammit[92]. La 2e forme est utilisée en ayant pour objet les Ecritures antérieures, parallèlement au verbe *awḥā* utilisé pour la révélation faite à « toi » (Mahomet) :

> {Pour vous Il a édicté en fait de religion ce qu'Il a recommandé (*waṣṣā*) à Noé, et ce que Nous t'avons révélé [*awḥayna*] et ce que Nous avons recommandé (*waṣṣaynā*) à Abraham, Moïse et Jésus.}[93]

Elle est utilisée en ayant pour objet des commandements – apportés par le Coran – en Q6, 151, 152, 153. Et la 4e forme l'est pour signifier que Dieu a recommandé la prière et l'aumône à Jésus en Q19, 31.

Racine l-h-m

La racine *l-h-m* n'apparait qu'en un seul passage :

> {(…) par l'âme et ce qui l'équilibre, lui inspire (verbe *alhama*) la luxure ou la piété !}[94]

Le sens du verbe *alhama* (4e forme verbale) est proche de celui d'*awḥā*, nous l'avons vu : il signifie « Apprendre, inspirer à un être vivant ou à une race telle ou telle chose (se dit de Dieu qui enseigne ou a enseigné, *p. ex.* à l'abeille l'art de faire le miel) »[95]. Al-Ṭabarī explique *alhama* par *bayyana* « expliquer, rendre clair » : dans ce passage,

> il a expliqué [à l'âme] ce qu'il convient qu'elle donne ou ce à quoi il faut qu'elle fasse attention comme bien et comme mal, comme obéissance ou désobéissance.[96]

M. Zammit[97] n'a pas mentionné d'équivalents sémitiques pour la racine *l-h-m*. En arabe, elle exprime surtout le fait d'« avaler quelque chose rapidement et en une seule fois »[98], surtout pour les 1e, 5e et 8e formes verbales. C'est la 4e forme, *alhama*, qui concernerait l'inspiration. Dans le *Ṣiḥāḥ*, al-Ǧawharī note que le nom d'action *ilhām* de la 4e forme est « ce qui est jeté dans le cœur », avec pour sujet Dieu[99]. Le *Lisān al-ʿarab* recopie cette

---

92 Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic*, entrée *w-ṣ-y*.

93 شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى Q42, 13a.

94 وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) Q91, 7–8.

95 Kazimirski, déjà cité lors d'une explication de *awḥā* ci-dessus.

96 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, commentaire de ce verset.

97 Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic*.

98 Kazimirski.

99 Jawharī, *Ṣiḥāḥ*, entrée *l-h-m*.

donnée mais ajoute que cette 4e forme ayant pour sujet Dieu, pour objet « le bienfait », et pour destinataire un homme, signifie « Dieu le lui a bien fait comprendre » ou « l'en a bien instruit »[100]. Le *Lisān al-ʿarab* cite ensuite un hadith qui consiste en une prière de demande :

> Je te demande un bienfait de toi par lequel tu m'« inspires » (*tulhimunī*) le bon chemin pour moi,

et explique que cet *ilhām* consiste dans le fait que Dieu jette (*yulqiy*) dans l'âme un ordre [ou : une chose] qu'Il envoie »[101]. Al-Rāġib al-Iṣfahānī dit lui aussi que la 4e forme signifie « envoyer une chose dans le cœur », et que ça concerne spécifiquement Dieu et le conseil céleste. Il explique Q91, 8 par le terme *lamma*, qui signifie l'idée ou la pensée suggérée par l'ange ou bien le démon, comme cité dans un hadith rapporté par Ibn Masʿūd, et par l'expression *al-nafaṯ bil-rūʿ* c'est-à-dire le fait d'insuffler dans le cœur[102]. Des emplois mentionnés dans ces dictionnaires, on suppose que le verbe de 4e forme *alhama*, même s'il s'agit d'un hapax, a tout de même eu par la suite un emploi régulier comme synonyme de *awḥā*. Il semble que la racine *l-h-m* existait avant l'islam.

Pour J. Wansbrough, le mot *waḥy* a été assimilé à *ilhām* (dans le sens de communication faite par Dieu) par les exégètes, qui ont donc utilisé un concept profane pour expliquer le phénomène décrit par *waḥy* (car *alhama* n'est utilisé qu'une seule fois dans le texte coranique). Il montre aussi qu'il y a eu une réaction d'autres exégètes, celle de bien distinguer entre *waḥy* et *ilhām*, afin de contrer l'assimilation entre inspiration coranique et inspiration profane[103].

---

100 *LA*, entrée *l-h-m*.

101 *LA*, entrée *l-h-m*. Citation du hadith : أسألك رحمةً من عندك تُلْهِمُني بها رُشدي.

102 IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *l-h-m*.

103 « As was noted, exegetical discussions of Q. 42 :51 stressed the equivalence *waḥy : ilhām*, from which it was inferred that one mode of revelation consisted in divine 'inspiration'. That justification for this inference had to be based on extra-canonical usage is clear from the single (problematic) occurrence in the scripture of *alhama* فألهمها فجورها وتقواها (Q. 91 :8), itself the subject of dispute between two interpretations : informed/communicated by God, or created/implanted in the soul by God. In the lexicon of scriptural exegesis, it was the former interpretation which prevailed, (…), though only as one alternative to the rendering of *awḥā* as *irsāl* (dispatch). In later usage *ilhām* is unambiguously inspiration, e.g. in Suyūṭī (…). What appears to be the source of the semantic juxtaposition of *waḥy* and *ilhām* is reflected in a passage from the seventh/thirteenth-century theologian Ibn Qudāma ʾl-Maqdisī (…). It seems not unreasonable to regard *ilhām* in the sense of inspiration a borrowing from the terminology of (profane) rhetoric and the several attempts (…) to preserve a distinction between *ilhām* and *waḥy* (as dispatch) a reaction to the source of that borrowing and ensuing

Racines véhiculant l'idée d'« imposer, ordonner »

La racine *ʾ-m-r*, qui a pour sens « donner un ordre », est très utilisée dans le Coran, très souvent pour exprimer les ordres donnés par Dieu le Tout-Puissant : ses actions et ses paroles sont des ordres qui se réalisent. Plus rarement, un lien est fait entre cette notion d'ordre de Dieu et les récitations muhammadiennes. Ainsi dans le passage :

> {*Ḥāʾ, Mīm* ! Par l'Ecriture éclairante ! Nous l'avons fait descendre lors d'une nuit bénie : Nous avons vraiment averti ! En elle est détaillé tout ordre (*amr*) sage, ordre (*amr*) venu de Nous : Nous avons vraiment envoyé !}[104]

Par ailleurs, les croyants sont ceux qui « ordonnent » aux juifs et chrétiens ce qu'il faut faire et ne pas faire, à partir de ce qui est descendu sur Mahomet[105]. Mais surtout, l'*amr* est la manifestation de la puissance de Dieu[106], et rien n'indique qu'il s'agisse particulièrement des récitations adressées à Mahomet.

Une autre racine est *f-r-ḍ*. Le verbe *faraḍa* « imposer » est parfois utilisé en lien avec le phénomène coranique, par exemple :

> {Sourate que Nous avons fait descendre, et que Nous avons imposée (verbe *faraḍa*) ; Nous avons fait descendre en elle des signes clairs, escomptant que vous méditiez.}[107]

J. Berque traduit : {que Nous avons fait descendre avec des dispositions obligatoires}, pour exprimer l'aspect prescriptif de certains passages du Coran. Pour notre part, nous pensons qu'il s'agit davantage dans le texte d'exprimer le fait que la descente du Coran se fait par la puissance souveraine de Dieu.

Ainsi, à travers ces différentes racines, celles liées à l'idée de « jeter, envoyer », d'« apporter, donner » et d'« ordonner, imposer », nous comprenons que les deux images principales que le Coran donne du phénomène de son apparition, celles de la « descente » et de « l'inspiration », sont complétées par celles d'un mouvement de Dieu vers les hommes – qui renforce

confusion. Other terms appropriate to the modes of revelation may be thought to corroborate this argument. » WANSBROUGH, *Quranic Studies* pp. 58–59.

104 حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5) Q44, 1–4.

105 Q3, 108–110.

106 Parmi de nombreux exemples : Q65, 12.

107 سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (1) Q24, 1.

l'idée de « descente » –, et d'un don – toujours de Dieu vers les hommes – mais un don qui est inéluctable, qui est la souveraine action de Dieu Omnipotent.

1.5. *Conclusion*

Le texte coranique utilise fréquemment des termes pour exprimer le phénomène de sa propre apparition, principalement à travers le mode de la descente – exprimé par la racine *n-z-l* – mais aussi celui de l'inspiration – principalement représenté par la racine *waḥy*. D'autres termes expriment cette venue, mettant en avant notamment la dimension souveraine de l'acte de Dieu qui communique le Coran à son prophète.

Nous confirmons ce qu'a souligné S. Wild – cité plus haut p. 112 – : le terme de « révélation » n'est pas juste pour décrire le phénomène d'apparition du texte coranique. En effet, il n'est pas dit dans le texte que le Coran « dévoile » quelque chose de Dieu[108]. Il ne s'agit pas du dévoilement de l'être divin, mais de son action souveraine qui engendre un texte alors revêtu de son autorité. Le discours coranique sur son propre phénomène d'apparition est l'affirmation d'une origine en Dieu, suivie d'une focalisation sur Mahomet comme unique récepteur.

De fait le Coran insiste lui-même non pas sur le mode d'apparition du texte, mais sur son origine : une origine divine, qui engendre donc un statut d'autorité. Par exemple, le texte multiplie les verbes de « mouvement » qui illustrent la transmission des récitations de Dieu vers Mahomet ou vers les hommes. Il utilise également les verbes du « don », pour montrer que cela est librement donné par Dieu qui fait ce qu'il veut. Le type de vocabulaire qui illustre plus précisément comment cette transmission se fait est celui tiré de la racine *w-ḥ-y* ; en l'employant, le texte décrit le Coran davantage comme une communication secrète et mystérieuse dirigée vers le prophète Mahomet, encore qu'une partie des emplois concerne plutôt ce que Dieu inspire ou ordonne de faire à différents personnages. L'emploi de cette racine oriente donc la description de l'apparition du Coran comme étant similaire à la description de l'action de Dieu, qui ordonne et qui agit. Et effectivement, tous les autres termes ici étudiés servent également à décrire cette action de Dieu dans le monde. Le phénomène d'apparition du Coran est donc avant tout identique à l'action toute-puissante, libre et souveraine

---

108 Ceci, au-delà de la question de savoir si effectivement le Coran dévoile quelque chose sur Dieu : ce qui nous intéresse est uniquement ce qui est dit par le texte sur cette question.

de Dieu Très-Haut que nul ne contraint ; sa deuxième caractéristique est qu'il implique un rôle particulier de Mahomet en tant que personnage sur qui les récitations descendent et à qui elles sont confiées en secret, dans la suite de ce qu'ont reçu d'autres personnages du passé.

2. Le Coran se décrit comme « parole » « adressée aux hommes »

Le texte coranique se décrit également comme quelque chose de prononcé, comme une « parole ». Explorons ce que cela implique, selon le texte lui-même, afin de vérifier et préciser ce que cela signifie. Il utilise un vocabulaire qui fait comprendre qu'il ne s'agit pas d'une simple parole, mais aussi d'une parole conçue comme accessible, et d'une parole prophétique.

2.1. *Le Coran « parole »*[109]

Déjà certains termes qui expriment la nature du texte comportent, nous l'avons vu dans la partie A, une connotation d'énonciation : Dieu transmet un message, une parole. Cela est confirmé par l'utilisation d'autres termes : considérons ceux du champ lexical de la parole et de la récitation. Les termes les plus employés pour désigner les récitations divines ou muhammadiennes sont *kalima*, *ḥadīṯ*, *qawl*, et dans une moindre mesure *kalām*, ainsi que les mots des racines correspondantes ; nous prendrons en compte quelques autres termes.

Racine k-l-m

Un des termes du champ lexical de la parole qui s'applique aux récitations muhammadiennes est le terme *kalima*, « mot » ou « parole ». Dans le Coran, il désigne explicitement la parole de Dieu au moins treize fois au singulier[110] (sur un total de vingt-huit emplois) et six fois au pluriel (sur quatorze emplois). Mais cette « *kalima* de Dieu » est-elle la parole que Dieu transmet à Mahomet ? Si l'on regarde de plus près les occurrences, on constate que la plupart concernent en fait la manifestation de l'omnipotence de Dieu :

---

[109] Cette section a fait partiellement l'objet d'une publication dans les actes du colloque *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, édité par Philippe Cassuto et Pierre Larcher (Boisliveau, « "Parole" et "récitation" : aspects du vocabulaire autoréférentiel du Coran »).

[110] Q3, 39, 45 ; Q6, 115 ; Q7, 137 ; Q9, 40 ; Q10, 19, 33, 96 ; Q11, 110, 119 ; Q20, 129 ; Q41, 45 ; Q42, 14.

- soit l'action créatrice de Dieu – par exemple l'idée que même si la mer, ajoutée à une deuxième mer, était une encre pour écrire les paroles de Dieu et venait à s'épuiser, les paroles de Dieu, elles, ne s'épuiseraient pas[111],
- soit l'eschatologie et la punition des iniques, qui se réalise de façon impérative. Cinq fois il est dit que la parole de Dieu « se réalise, est appliquée, concrétisée, achevée » (verbes *tamma* et *ḥaqqa*)[112], plus deux fois où la parole « de châtiment » se réalise[113].
- soit des prescriptions plus particulières, telles celles que Dieu aurait imposées à Abraham pour l'éprouver[114], ou encore toutes formes de décrets qui se réalisent.

De fait, le sens de *kalima* peut aussi être « très voisin de *amr* (décision, arrêt) voire *qadar* (décret) »[115], et R. Blachère le traduit fréquemment par « décret ».

Le terme *kalām*, de même racine, signifie « parole » en tant que tout, en tant qu'attribut aussi. Il n'est utilisé que quatre fois dans le Coran, toujours en tant que parole « de Dieu ». Dans deux passages, on peut déduire du contexte qu'il est fait référence aux récitations muhammadiennes :

> {Si, parmi les associateurs, quelqu'un te demande protection, accorde-la-lui afin qu'il entende la parole (*kalām*) de Dieu. Ensuite, fais-le parvenir au lieu de sûreté qui est le sien ! C'est qu'en effet [ces associateurs] sont un peuple qui ne sait point.}[116]

Et :

> {Ils veulent changer la parole (*kalām*) de Dieu.}[117]

Dans ce dernier passage, il s'agirait de ceux qui, restés en arrière lors des combats, voulurent avoir droit au butin. La « parole » ou plutôt ici l'« arrêt » de Dieu est peut-être le Coran, car il contient l'ordre de combattre[118].

---

111 Q18, 109, et cf. Q31, 27.
112 Q6, 115 ; Q7, 137 ; Q10, 33, 96 ; Q11, 119.
113 Q39, 19, 71.
114 Q2, 124.
115 MacDonald, « Kalima », EI².
116 وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ Q9, 6.
117 يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ Q48, 15b.
118 Q4, 77 par exemple.

La « parole de Dieu » est aussi celle que Moïse reçoit[119], et aussi celle que les juifs ont entendue et « détournée »[120]. Les verbes de la racine *k-l-m* sont aussi utilisés pour indiquer que Dieu a parlé aux prophètes. Ainsi en nommant *kalām* les récitations de Mahomet, le Coran indique qu'elles sont du même genre que ce que Moïse et son peuple ont reçu.

Qui plus est, une fois dans le texte, ce qui est qualifié de « parole de Dieu » n'est pas la récitation muhammadienne : celui qui est cette

> {parole [venue] de Dieu a pour nom « le Messie Jésus fils de Marie ».}[121]

Le lien avec la notion chrétienne de « Verbe de Dieu » ou *logos*, définissant le Christ, est évident[122] ; toutefois, les commentateurs anciens[123] soulignent que ce nom donné à Jésus vient du fait que, comme l'explique un autre verset un peu plus loin, il a été créé par la *parole* prononcée par Dieu : l'ordre « *Kun !* », c'est-à-dire : « Sois ! »[124]. Par ailleurs, un verset signale que Marie {a cru aux paroles de son Seigneur}[125], passage très proche d'un passage de l'Evangile de Luc s'appliquant à Marie :

> Bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur.[126]

Le Coran ajoute de façon intéressante dans ce verset : {et à Ses Ecritures}. L'idée que Marie a cru aux paroles est complétée par l'idée qu'elle a cru aux Ecritures de Dieu parce que la sourate est en train de présenter des modèles de femmes pieuses et il est important pour le texte d'adjoindre à la foi exemplaire de Marie un article formulé de façon typiquement islamique : « croire aux Ecritures ». Le vocabulaire coranique reprend à sa façon, ici, le concept de « parole de Dieu » présent dans le christianisme.

Pour les lexicographes anciens il va de soi que le Coran se dit lui-même « parole de Dieu ». Ils essaient d'expliquer pourquoi le Coran est appelé *kalām allāh*. Le *Lisān al-ʿarab* commence d'emblée sa notice sur la racine *k-l-m* par la déclaration suivante :

---

119 Q7, 144.

120 Q2, 75.

121 بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (...) Q3, 45b.

122 Cf. à ce sujet l'ouvrage de T. O'Shaughnessy qui aborde en détail cette question, en lien avec les traditions chrétiennes de l'époque. O'Shaughnessy, *The Koranic Concept of the Word of God*.

123 Cf. par exemple Rāzī, *Tafsīr*, commentaire de ce verset.

124 Q3, 59.

125 وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا Q66, 12c.

126 Evangile selon Luc 1, 45.

> Le Coran est la parole (*kalām*) de Dieu et Ses mots (*kalim*) et Ses décrets (*kalimāt*). La parole (*kalām*) de Dieu ne peut être limitée ni comptée ; elle est non-créée – gloire à Dieu Très-haut –, très loin de ce que disent ceux qui forgent des mensonges par un immense orgueil ![127]

En effet, expliquent-ils, le Coran contient les mentions de l'action de Dieu – dont par exemple les signes miraculeux qui accompagnent la mission des prophètes[128] –, de l'eschatologie – les récompenses et punitions promises, qui se réaliseront[129] –, et les prescriptions ou décrets (*aḥkām*)[130]. Les lexicographes fournissent aussi d'autres explications, telle la suivante :

> [Le Coran a été appelé *kalām*] parce que *kalām* dérive du mot *kalm* qui signifie influence, impression produite sur quelqu'un (*ta'ṯīr*), car il fait naître dans l'esprit de l'auditeur une chose utile dont il n'avait pas connaissance auparavant.[131]

Or dans le texte, si d'un côté *kalima* et *kalām* concernent effectivement une « parole de Dieu » « façon judaïsme ou christianisme », il n'empêche que, de l'autre côté, une partie de leur sens concerne davantage l'action de Dieu vue comme un décret qui se réalise. Il est difficile de savoir si l'« auteur » du texte concevait ces deux éléments de façon séparée, ou s'il voulait donner du Coran l'image à la fois d'une « parole de Dieu » en lien avec cette notion dans le judaïsme et surtout ici le christianisme, et à la fois un aspect impératif – la parole de Dieu se « réalisant » en tant que manifestation de la puissance de Dieu.

Racine q-w-l

Poursuivons notre enquête. Les termes de la racine *q-w-l*, autour du sens « dire », expriment aussi l'idée que le Coran est une parole. La racine est naturellement très courante dans le Coran : 1639 occurrences de formes verbales – dont *qāla* « il a dit » 529 fois, l'impératif *qul* « dis ! » 332 fois (comme l'ordre donné par le texte au prophète de dire), *qālū* « ils ont dit » 331 fois, et *yaqūlūn* « ils disent » 92 fois (souvent, ce que disent les opposants et auxquels le texte demande à Mahomet de répondre).

---

127 *LA*, entrée *k-l-m*.

128 Cf. par exemple Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *k-l-m*.

129 Par exemple « On veut dire par là [par le fait de dire *kalima* signifie « Coran »], qu'il s'agit de ce que le Coran a promis comme punition et récompense ». Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *k-l-m*.

130 Cf. par exemple Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *k-l-m*.

131 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

Le mot *qawl*, « parole », est lui aussi très présent. En passant en revue ses 92 occurrences, nous avons constaté que seulement quelques-unes servent à décrire les récitations muhammadiennes. C'est le cas notamment lorsque le texte défend l'origine divine de ces récitations, par exemple :

> {Ceci est le dire (*qawl*) d'un noble envoyé, et non le dire (*qawl*) d'un poète – vous croyez si peu ! – et non le dire (*qawl*) d'un devin – vous vous rappelez si peu ! – [C'est] une descente du Seigneur des mondes !}[132]

Un autre passage redit

> {Ceci est le dire (*qawl*) d'un noble envoyé}[133],

l'envoyé étant ici un personnage céleste, vu par la tradition comme étant l'ange Gabriel ayant communiqué à Mahomet la révélation. Ce passage est suivi un peu plus loin de l'affirmation

> {ce n'est vraiment pas la parole d'un satan lapidé}[134],

qui ferait également référence à ce qui a été révélé à Mahomet. Un opposant dit aussi que

> {ce n'est qu'une parole (*qawl*) humaine}[135],

et Dieu réagit en déclarant qu'il va le punir en enfer. Dieu va aussi « lancer une parole grave » (*qawl ṯaqīl*) à Mahomet[136], parole qui serait celle que Mahomet doit prononcer dans la prière. Le texte enjoint aussi à Mahomet de dire à ses opposants « une parole qui les atteigne » (*qawl balīġ*)[137]. Ailleurs, Dieu fait parvenir la parole (*qawl*) aux hommes (*a priori* les opposants), espérant qu'ils se souviennent[138]. Or le verset suivant parle de l'Ecriture envoyée auparavant ; *qawl* fait donc référence ici à une parole « révélée », c'est-à-dire aux récitations actuelles de Mahomet. Il en est de même dans un passage qui interpelle les iniques :

> {N'ont-ils pas médité la parole quand est venu à eux ce qui n'est pas venu à leurs premiers ancêtres ?!}[139]

---

132 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (42) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (43) Q69, 40–43.

133 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ Q81, 19.

134 وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ Q81, 25.

135 إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ Q74, 25.

136 Q73, 5.

137 Q4, 63.

138 Q28, 51.

139 أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ Q23, 68.

Ainsi, tant le message communiqué par Dieu à Mahomet que la parole que Mahomet proclame est appelée *qawl*, et ceci, en parallèle avec la « parole » venue par les prophètes précédents. Ce lien entre « parole de Dieu » reçue et proclamée par Mahomet, et « parole de Dieu » reçue et proclamée par les prophètes du judaïsme ou du christianisme se retrouve aussi dans l'idée que la « parole stable » (*qawl ṯābit*) par laquelle Dieu rend stables les croyants est la bonne parole (*kalima ṭayyiba*) qui est comme un arbre solide, selon la parabole citée par le Coran[140].

Nous notons d'ailleurs que *qawl* fonctionne comme un synonyme de *kalima* sur plusieurs plans. On retrouve une même idée que pour *kalima* : la parole s'est « réalisée » contre les dénégateurs ou les iniques[141]. Ou encore, les croyants, qui écoutent la parole (*qawl*), sont bien guidés et auront la récompense promise, sont mis en opposition avec ceux contre qui s'est réalisée la parole (*kalima*) de châtiment[142]. Et de même que *kalima*, *qawl* est la parole créatrice de Dieu. Lorsque Dieu ordonne que les créatures soient, elles sont, par sa parole :

> {Sa parole (*qawl*) est vraie (*ḥaqq*)}[143],

« vraie » signifiant qu'elle se réalise de façon effective. Dieu dit le vrai[144].

Le terme *qawl* peut donc avoir le sens, comme *kalima*, d'une parole qui se réalise impérativement, d'un « arrêt » de Dieu. Même si ce sens ne semble pas s'appliquer aux récitations muhammadiennes, il n'empêche qu'il engendre une connotation d'impérativité au terme *qawl* utilisé pour les récitations de Mahomet.

De même on retrouve dans l'utilisation de *qawl* l'idée que Jésus est « parole de Dieu »[145]. Là aussi, pour les lexicographes anciens, un passage du Coran est un *qawl*, une « parole », de Dieu. Par la suite, dans les ouvrages de la période classique de l'islam, l'expression *fī qawlihi taʿālā* « dans la parole du Très-Haut » a signifié « dans tel passage du Coran ».

Ainsi, l'emploi de *qawl* nous montre un Coran qui est à la fois « parole de Dieu » comme les révélations précédentes, et manifestation de la puissance divine.

---

140 Q14, 24–27.
141 Par exemple Q36, 7, 70 ; Q28, 63 ; Q37, 31 ; Q41, 25.
142 Q39, 18–20.
143 قَوْلُهُ الْحَقُّ Q6, 73b.
144 Q33, 4.
145 Q19, 34.

Racine ḥ-d-ṯ

Un autre terme décrivant le Coran comme parole est *ḥadīṯ*, qui signifie, entre autres, « narration d'un fait, récit », ou « causerie, entretien, discours ». Il est lié à la racine *ḥ-d-ṯ*, celle du verbe « parler » ; un lexicographe le définit comme « toute parole qui atteint l'homme, que ce soit par l'ouïe ou par l'inspiration »[146]. Toutefois, selon certaines hypothèses, le sens de *ḥadīṯ* aurait d'abord été « ce qui est arrivé », puis un « récit », et enfin un « dire »[147]. Le terme *ḥadīṯ* est utilisé dix-sept fois[148] pour désigner ce qui a été transmis au prophète coranique de la part de Dieu, principalement les récits des prophètes : le texte demande cinq fois[149] à Mahomet si ces « évènement »/ « récits »/« discours » lui sont venus. Par exemple :

> {Est-ce que t'est parvenu le récit des hôtes honorables d'Abraham ?}[150]

Ainsi, *ḥadīṯ* désigne ici clairement le récit de l'histoire de ces personnages[151]. Ainsi, ici, ce que Dieu transmet à Mahomet peut consister en un récit des histoires du passé, récit qui est énoncé par Dieu. Ailleurs le texte affirme :

> {Dieu a fait descendre le meilleur des récits [ou : des discours] [*ḥadīṯ*] en une Ecriture se ressemblant à elle-même en ses redoublements}[152]

et que Dieu est le plus véridique, en terme de « discours » – ou de « narration »[153]. Ainsi le Coran est une récitation qui peut prendre la forme littéraire d'un discours, ou encore, d'une narration.

Qui plus est, l'utilisation du mot *ḥadīṯ* pour désigner le Coran confirme que le Coran est parole dans un contexte d'opposition. Ainsi, il est question d'opposants à cette parole venue de Dieu sur Mahomet : le texte s'étonne qu'ils s'y opposent ou en soient stupéfaits[154] et se demande à quelle parole

---

146 IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt*, entrée *ḥ-d-ṯ*.

147 Cf. LARCHER, « Le mot ḥadīṯ vu par un linguiste ».

148 Sur les 23 fois au singulier (et 5 fois au pluriel) dans lesquelles le mot est utilisé dans le sens global de « discours », « récit ».

149 Q85, 17 ; Q20, 9 ; Q51, 24 ; Q88, 1 (cette occurrence concerne le Jour Dernier ou l'Au-delà plutôt qu'une histoire de prophète) ; Q79, 15.

150 هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ Q51, 24.

151 Il semble clair que *ḥadīṯ* ici ne désigne pas le discours ou la conversation prononcée par les hôtes, mais plutôt le récit à propos des hôtes d'Abraham. Car c'est ainsi qu'il est entendu dans les passages parallèles en Q85, 17–18, et en Q79, 15–16, où les personnages mentionnés ne parlent pas.

152 اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ Q39, 23a.

153 Q4, 87.

154 Q53, 59 ; Q56, 82 ; Q4, 78.

ils pourraient alors bien croire[155], s'ils refusent celle-ci ; puis il les met au défi d'apporter une parole semblable[156], réaffirme que la parole n'a pas été créée de toutes pièces[157], et console Mahomet tourmenté par leur incroyance en cette parole[158].

Le Coran s'auto-désigne par là en tant que récits sur les prophètes, récits transmis à Mahomet dans un contexte d'opposition.

Racine q-ṣ-ṣ

De cette racine plurielle, signifiant par ailleurs « suivre » et « couper », et aussi le talion (*qiṣāṣ*), nous retenons le terme *qaṣaṣ* « narration, histoire » (six occurrences) qui fonctionne comme un synonyme de *ḥadīṯ*, et le verbe *qaṣṣa* « raconter quelque chose à quelqu'un » (une vingtaine d'occurrences). Sur les six occurrences du nom, les deux occurrences de la sourate *Yūsuf* font clairement allusion à l'histoire de Joseph que Dieu raconte à Mahomet et qui est racontée dans cette sourate[159]. Dans un autre passage Dieu ordonne à Mahomet :

> {Refais-leur ces récits (*qaṣaṣ*) ! Peut-être réfléchiront-ils !}[160]

Le prophète reçoit l'ordre de communiquer à son entourage des histoires qui doivent servir d'exemple, comme le montre le contexte de ce passage. Ces utilisations décrivent donc que ce que Mahomet doit proclamer à ses auditeurs est constitué d'histoires.

Les utilisations verbales, quant à elles, s'appliquent plutôt à Dieu : Dieu raconte à Mahomet des récits du passé – souvent le terme est *anbāʾ* « des récits, des nouvelles »[161].

Dans un passage singulier, c'est le *qurʾān* qui raconte :

> {Cette récitation (*qurʾān*) raconte (verbe *qaṣṣa*) aux Fils d'Israël la plus grande partie de ce sur quoi ils se querellent ; vraiment c'est une voie droite et un bienfait pour les croyants. Ton Seigneur jugera entre eux par son arrêt ; Il est le puissant le savant.}[162]

---

155 Q7, 185 ; Q45, 7.
156 Q52, 34.
157 Et qu'elle est donc d'origine divine. Q12, 111.
158 Q18, 6.
159 Q12, 3, 111.
160 فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ Q7, 176b.
161 Sur lequel nous reviendrons dans la partie sur la parole « qui avertit », p. 155 ss.
162 إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (76) وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (77) إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (78) Q27, 76–78.

Ainsi, à travers ce vocabulaire, il est question de récits que Dieu fait à Mahomet et que Mahomet doit refaire à son entourage, y compris à un entourage hostile, pour dépasser les querelles.

Le Coran texte récité

Le terme *qurʾān* décrit bien évidemment le Coran comme un ensemble de récitations. Nous l'avons vu lors de notre exploration de ce terme, le texte emploie aussi d'autres racines pour exprimer que le Coran est « récité » : *talā, qaraʾa*, et dans une moindre mesure *rattala*. Nous avions noté que d'une part, Mahomet récite – en les suivant fidèlement – les signes à des auditeurs, en général hostiles. Un autre schéma qui se dégageait de l'emploi de ces verbes est que Dieu récite à Mahomet. Mahomet transmet donc à haute voix ce qu'il a reçu : il le proclame. Nous avions aussi conclu que la récitation-proclamation effectuée par Mahomet est dans la ligne de celle des « gens de l'Ecriture ».

Le Coran en arabe

Ajoutons que le Coran est décrit comme étant « en arabe ». Cela peut être une attestation de son autorité divine, parce que cette langue arabe particulière du Coran n'était pas le langage de tous les jours, de la société qui l'a reçu[163]. S. Wild va plus loin :

> This language was marked as mantic, i.e., it was used when what a person spoke was in reality not his or her word, but emanated from a demonic, divine, or otherwise supernatural other.[164]

Ainsi, pour lui, lorsque le Coran se décrit comme une parole « en arabe », c'est pour signifier qu'il ne provient pas de la personne qui la récite mais du monde surnaturel : il est « parole de Dieu ».

Conclusion sur le Coran « parole »

En analysant de plus près ce vocabulaire et son utilisation, on constate donc quatre points :

---

[163] Hypothèse de Jan Retsö, cf. plus loin, p. 148 (Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, pp. 46–48), rapportée par S. Wild, Wild, « An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation », p. 140.

[164] Wild, « An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation », p. 140.

- le Coran transmis à Mahomet contient – ou consiste en – des récits du passé.
- le Coran est une parole récitée et proclamée face à des opposants.
- le Coran est semblable à l'action créatrice de Dieu, et à l'action de Dieu en général : il est une parole qui se réalise.
- les textes énoncés par le prophète sont « parole de Dieu » ; pour énoncer cela, le texte fait référence aux concepts de « parole de Dieu » dans le judaïsme et d'une façon particulière dans le christianisme avec l'idée que Jésus est « parole de Dieu ».

Ainsi, le Coran est « parole de Dieu » principalement selon deux points : dans le sens où il est comme une action impérative de Dieu – et face à des opposants ; et dans le sens où il est parole de type judéo-chrétienne, qui contient d'ailleurs des récits du passé – et le passé est principalement judéo-chrétien dans le Coran.

Les différentes facettes de l'image du Coran commencent à se dessiner. Poursuivons l'étude du vocabulaire choisi par l'« auteur », afin de préciser la nature de ce phénomène coranique en tant que « parole de Dieu ».

2.2. *Le Coran « parole claire et accessible »*

Considérons maintenant certains termes utilisés pour l'autoréférence et qui ont pour sens commun « séparation », accompagné du sens « séparer pour rendre clair ». Ces termes expriment dans le texte deux composantes de la « clarté » du phénomène « Coran ». La première concerne la forme du Coran en tant que message – le Coran est une parole claire, facile à comprendre, accessible –, et sera abordée ici. Cette première composante sera complétée ci-après par la notion de *maṯal*, « parabole » ou image à visée pédagogique. La seconde composante de la clarté concerne l'action du Coran dans la vie des hommes qui l'écoutent et le reçoivent : elle sera abordée dans la partie suivante sur le rôle du Coran, dans la sous-partie « 3.4 Le Coran « clarté » »[165]. Présentons tout d'abord les racines des différents termes avant d'analyser les conséquences de leurs emplois dans l'autoréférence.

La racine f-r-q

La racine *f-r-q* apparait en vingt-trois occurrences de verbes et quarante-deux occurrences de noms (dont le nom *farīq* est beaucoup utilisé : trente-trois fois). Le sens premier de *faraqa* est : « séparer en deux ; distinguer,

---

[165] P. 172 ss.

discerner, mettre de la différence entre deux ou plusieurs choses; *de là* exposer clairement, faire ressortir les différences de plusieurs choses »[166]. Les noms verbaux (*maṣdar*) du verbe ont ce même sens de séparation:

> *Al-farq* est l'opposé du fait de rassembler, de réunir (*al-ǧamʿ*); (…) *al-farq* est la séparation (*al-faṣl*) entre deux choses; (…) *al-firq* signifie la « partie, la portion (d'une chose divisée) » (*al-qism*).[167]

Quant au terme *furqān*, considéré par les lexicographes anciens comme un nom d'action de *faraqa*, nous avons vu plus haut[168] qu'il a été choisi par l'« auteur » plus vraisemblablement par rapport à plusieurs éléments du judaïsme et du christianisme notamment l'idée de « salvation », de commandement et d'Ecriture sacrée; il semble aussi recevoir la connotation de « séparation décisive et bien tranchée, notamment entre le bien et le mal », « de façon séparée, fragment par fragment », que la racine porte.

Le verbe *faraqa* est synonyme de *faṣala* et de *bayyana* dans les deux sens « séparer » et « expliquer », comme le souligne le *Lisān al-ʿarab*[169]. Considérons ces deux autres racines.

La racine f-ṣ-l

La racine *f-ṣ-l* est aussi relativement présente dans le texte. Elle véhicule l'idée de « séparation entre deux choses » et de « détailler » – avec un glissement de sens vers « facile à comprendre ». Par exemple le nom d'action de 1e forme *faṣl* signifie: « 1. Séparation, disjonction. 2. Section, subdivision d'un chapitre. 3. Paragraphe, article. 4. Décision, sentence qui tranche la dispute »[170]. Al-Rāġib al-Iṣfahānī ajoute que le *faṣl* est « le fait de clarifier entre deux choses » ou « distinguer une chose de l'autre » (*ibāna*)[171].

Le terme *tafṣīl*, qui est le *maṣdar* de la 2e forme verbale *faṣṣala*, signifie « le fait de séparer », mais surtout « le fait d'exposer en détail », « de rendre facile à comprendre ».

Le mot *mufaṣṣal* est le participe passé de cette 2e forme. Il signifie « 1. Séparé, distingué, disjoint; (particulièrement): séparé l'un de l'autre par

166 Kazimirski. Le *LA* indique aussi que « le verbe *faraqa* signifie « fendre, déchirer, percer » (*šaqqa*) » et qu'ainsi la phrase {Nous avons séparé (*faraqna*) la mer pour vous} (Q2, 50) signifie « nous l'avons fendue ». *LA*, entrée *f-r-q*.

167 *LA*, entrée *f-r-q*.

168 Partie I.A.5.3.

169 *LA*, entrée *f-r-q*: « Le verbe *faraqa* signifie *bayyana*. »; « Le verbe *faraqa* veut dire *faṣala* [Kazimirski: Séparer, disjoindre, détacher une chose l'une de l'autre; séparer deux ou plusieurs choses; séparer deux choses par une troisième placée au milieu]. »

170 Kazimirski.

171 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *f-ṣ-l*.

l'intervention d'un troisième (par exemple deux perles dans un collier séparées par quelque autre bijou). (…) 2. Détaillé, exposé en détail (opposé à *muǧmal*). »[172]

C. Gilliot note que le verbe *faṣṣala* signifie même « interpréter, expliquer »[173], ce qui en fait un synonyme de *bayyana*.

Les termes *faṣl*, *tafṣīl* et *mufaṣṣal* sont considérés par certains auteurs comme des noms du Coran[174], mais seuls les deux derniers sont liés directement à la définition du phénomène coranique : *mufaṣṣal*, qui est un hapax[175], et *tafṣīl* dans trois utilisations sur cinq ; *faṣl*, utilisé neuf fois, ne sert pas directement à décrire la révélation coranique. Sur les dix-sept utilisations verbales de la 2e forme, quatorze ont pour complément d'objet *āyāt*, et une, *kitāb* : la référence au phénomène d'apparition d'une Ecriture est claire.

La racine b-y-n

Comme les deux racines précédentes, la racine *b-y-n*, plus employée, a pour sens principaux « distinguer, séparer » et « être clair », qui devient aussi « clarté du discours ».

Les mots de la racine *b-y-n* employés dans le Coran sont[176] : *mubīn* (participe de 4e forme) 119 fois ; 55 formes verbales ; *bayyināt* 52 fois (issu de la 2e forme) ; *bayyina* 9 fois (issu de la 2e forme) ; *bayān* (nom d'action de 1e forme), *mubayyina, mubayyināt* (issus de la 2e forme) 3 fois ; *tibyān, bayyin* (issu de la 2e forme) ; *mustabīn* 1 fois[177].

Le sens de la 2e forme est « Séparer, disjoindre ; distinguer et rendre claire la différence de deux choses ; expliquer »[178]. Le *Lisān al-ʿarab* indique que le sens des 1e, 2e, 4e, 5e et 8e formes est le même. Les sens actifs et passifs peuvent alors se mélanger, entre « rendre clair » et « être clair ».

Le *Lisān* explique le mot au singulier *mubayyina*, et penche pour le sens passif, en lui donnant pour équivalent l'expression *ẓāhira mutabayyina* : « clairement apparente, claire, lucide ».

---

172 Kazimirski.

173 Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », p. 41 mentionnant les travaux de C. Luxenberg.

174 Par exemple al-Suyūṭī (Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. (النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره) cite *faṣl* (Q86, 13) comme nom du Coran, mais ne précise pas pourquoi il en est ainsi.

175 Q6, 114.

176 À cela s'ajoute la particule *bayna* – qui signifie « entre (entre deux choses) » 266 fois.

177 Qui est appliqué au *kitāb* donné à Moïse et Aaron (Q37, 117).

178 Kazimirski.

Le mot *bayyināt* signifie « les preuves éclairantes » et s'applique notamment à ce que donne Dieu par les prophètes.

Par ailleurs, al-Rāġib al-Iṣfahānī[179] donne pour définition du mot au singulier *bayyina* : « indication claire, par l'intellect ou par les sens », et indique que le témoignage de deux témoins est appelé ainsi. *Bayyina* signifie « preuve évidente, argument qui prouve jusqu'à l'évidence ; témoignage précis ; évidence »[180].

Bayān apparait seulement trois fois dans le Coran, et seulement au singulier. Il peut signifier « les moyens grâce auxquels la clarté est parfaite, explication »[181], « exposition, exposé ; déclaration ; argument ; démonstration »[182].

> *Al-bayān* : « ce par quoi a été démontrée (*mā buyyina bi-hi al-šay'*) une chose, en ce qui concerne sa signification ou d'autres choses. »[183]

Mubīn, participe actif du verbe de 4e forme « rendre clair », signifie donc « qui rend clair », « éclairant », « clair » – par simplification –, « qui montre clairement, qui explique clairement », « qui dévoile », et « qui sépare »[184]. Joseph Dichy souligne que *mubīn*, du fait qu'il est tiré de la 4e forme verbale,

> exprime l'idée que la « clarté » est produite par un événement, dont on a vu qu'il coïncidait avec celui de l'énonciation du *Coran*, c'est-à-dire de sa propre énonciation. L'état résultatif de « clarté » du message est produit par le message lui-même.[185]

Mais il ajoute que par sa nature de participe actif, *mubīn* fait également référence au caractère processuel, au déroulement de l'action : une Ecriture « en train de rendre clair », ou « ayant été en train de rendre clair », ce qui signifierait que « le résultat n'est pas encore acquis et l'énonciation reste tendue vers une clarté « en train » de s'installer »[186]. À partir de là, J. Dichy montre que

---

179 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *b-y-n*.
180 Kazimirski.
181 Von Grunebaum, « Bayān », *EI*2.
182 Kazimirski.
183 *LA*, entrée *b-y-n*.
184 *LA*, entrée *b-y-n*.
185 Dichy, « Aux sources interprétatives de la rhétorique arabe et de l'exégèse coranique : la non transparence du langage, de la racine /b-y-n/ dans le Coran aux conceptions d'al-Ǧāḥiẓ et d'Ibn Qutayba », p. 253.
186 Dichy, « Aux sources interprétatives de la rhétorique arabe et de l'exégèse coranique », p. 253.

> la nécessité d'une pratique exégétique et de la science (...) nécessaires à l'interprétation du Coran est donc évoquée au sein du texte lui-même.[187]

Ce que nous en retenons est ici que le texte insiste tant sur le processus de clarification réalisé par le Coran-*kitāb* que sur le résultat : l'Ecriture « a rendu clair ».

Le terme burhān

Le terme *burhān* signifie « argument, preuve, preuve décisive ». Ainsi :

> *Burhān* : le fait de devenir apparent, en parlant d'une preuve/un argument (*bayān al-ḥuǧǧa*) et de devenir clair (*ittiḍāḥ*).[188]

Selon les éléments rapportés par le *Lisān*, les lexicographes ont des difficultés à expliquer *burhān* et à montrer en quoi il est relié à la racine *b-r-h*. Leurs difficultés indiqueraient que c'est un mot étranger, et effectivement plusieurs chercheurs ont supposé une origine éthiopienne dont le sens est « lumière, illumination »[189]. Quoi qu'il en soit, le terme, qui n'est utilisé que huit fois dans le Coran, sert à nommer l'argument ou la preuve que les dénégateurs ou les associateurs sont appelés par le texte à fournir, pour soutenir leurs assertions[190]. Il ne désigne qu'une fois les récitations muhammadiennes ; il souligne alors que le texte coranique possède un caractère « irréfutable », et qu'il constitue un « miracle », une « lumière »[191].

La racine ḥ-k-m

La racine *ḥ-k-m*, également utilisée pour décrire le Coran, est complexe : elle concerne autant le pouvoir et l'affirmation que le jugement et la sagesse. Dans le texte, le Coran est qualifié de *ḥakīm*, « sage », ou « concernant la

---

187 DICHY, « Aux sources interprétatives de la rhétorique arabe et de l'exégèse coranique », p. 254.

188 *LA*, entrée *b-r-h*.

189 Cf. JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 78, citant les travaux d'A. Sprenger et de L. Massignon. M. Zammit ne mentionne pas ce mot dans sa liste, ce qui indique qu'il le considère comme un emprunt (ZAMMIT, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*). A. Jeffery poursuit en indiquant qu'on a suggéré (mentionnant les travaux d'Addai Sher) qu'il viendrait du persan *purūhān* پُرُوهان « clairement évident » ou « bien connu ». Mais l'origine, suppose A. Jeffery – reprenant les conclusions de T. Nöldeke –, est clairement un mot courant éthiopien, qui se retrouve en amharique, en tigré et en tigriña, dont le sens est « lumière, illumination ».

190 Par exemple Q21, 24 ; Q27, 64.

191 Q4, 174.

sagesse », directement seulement quatre fois[192] sur 97 utilisations dont la majorité sert à qualifier Dieu. Le participe passé de la 4e forme, *muḥkam*, signifie quant à lui « solide, raffermi »[193], « garanti contre la corruption ». Par ailleurs, il est dit que la sagesse (*ḥikma*) a été donnée à Mahomet[194] ainsi qu'à d'autres prophètes.

Autres racines

L'idée que Dieu a rendu le texte du Coran clair est repris par d'autres éléments, comme par exemple le verbe *yassara*, « faciliter la compréhension de », et aussi *ʿallama* « faire connaître ».

Emploi autoréférentiel de ces termes

L'utilisation de ces mots à propos des récitations de Dieu ou de Mahomet peut être interprétée de différentes façons : nous en discutons ici trois.

1. *« Morceau par morceau »*

La première consiste à comprendre que le Coran est « descendu morceau par morceau ». Cela peut être le sens de certains passages, tels :

> {Par le vrai Nous l'avons fait descendre et par le vrai il est descendu – Nous ne t'avons envoyé que comme annonciateur et avertisseur – et en tant que *qur'ān* que Nous avons séparé (*faraqnāhu*) pour que tu le récites aux gens lentement ; Nous l'avons fait descendre d'une véritable descente.}[195]

Le sens de *faraqnāhu* est ici difficile à saisir. Le *Lisān al-ʿarab* indique en effet que dans ce passage *qur'ānan faraqnāhu* peut signifier :

> que nous avons séparé en morceaux (*faṣalnāhu*) », c'est-à-dire « que nous l'avons fait descendre petit à petit au long des jours (*anzalnāhu mufarriqan fī ayyām*).[196]

Nous l'avons vu, certains pensent que le Coran a été appelé *furqān* du fait de sa descente fragmentée[197]. Or, les opposants réclament par ailleurs que le Coran ait les caractéristiques des Ecritures précédentes et dans un pas-

192 Q10, 1 ; Q31, 2 ; Q36, 2 ; Q3, 58.

193 Kazimirski.

194 Cf. Q3, 164.

195 وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (105) وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (106) Q17, 105–106.

196 *LA*, entrée *f-r-q*.

197 Cf. notre étude du terme *furqān*, partie I.A.5.3, p. 91 ss.

sage[198], ils réclament du Coran qu'il soit descendu « en une seule fois », sous-entendu comme les Ecritures précédentes. Le texte disqualifie cette réclamation, apportant l'idée que le Coran n'est pas descendu en une seule fois, contrairement à ces Ecritures. Mais comme *furqān* est également appliqué dans le Coran aux Ecritures précédentes, comment comprendre que la racine *f-r-q* est utilisée pour signifier que le *qur'ān* est révélé fragment par fragment ? Le sens de *faraqnāhu* comme « Nous l'avons fragmenté » serait à écarter.

Un autre passage qui pourrait toutefois soutenir l'idée que le Coran est descendu de façon « fragmentée » est celui – le seul – qui emploie le terme *mufaṣṣal* :

> {C'est Lui qui a fait descendre vers vous le Coran en tant que *mufaṣṣal*.}[199]

Mais l'on peut aussi penser que cela sert à dire que le Coran a été révélé « en détail », et donc « d'une façon intelligible »[200].

Par ailleurs, des lexicographes indiquent que ces passages peuvent aussi signifier que le Coran a été révélé en versets, séparé en versets – sans qu'il y ait forcément une notion de temps, de descente progressive sur la durée. L'idée est plutôt que le texte est composé de versets. Par exemple :

> La parole [de Dieu] – qu'Il soit exalté et magnifié – {Oui, Nous leur avons apporté une Ecriture et Nous l'avons séparée (*faṣṣalnāhu*) de science certaine}[201] a deux sens : le premier est la séparation (*tafṣīl*) des versets entre eux au moyen des fins de versets (*fawāṣil*).[202]

D'ailleurs, dans la tradition musulmane, l'expression *mufaṣṣal al-qur'ān* a par la suite désigné la

> partie du Coran qui commence selon les uns à la sourate *al-Ḥuǧurāt*, selon d'autres à la sourate *al-Ǧāṯiya*, ou *Qitāl* ou *Qāf*, et finit à la fin du Coran.[203]

Al-Rāġib al-Iṣfahānī écrit lui aussi que le *mufaṣṣal* du *qur'ān* est « le dernier septième (*al-subʿ al-aḫīr*) », ce qui est expliqué en note comme étant la

---

198 Q25, 32.

199 وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا Q6, 114.

200 Selon une étude plus récente, cela aurait servi à dire que le Coran est une « interprétation », une « traduction ». Voir GILLIOT, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », p. 41. Cf. notre analyse en partie II.B.2.3, pp. 269–270.

201 Citation coranique : وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ Q7, 52a.

202 *LA*, entrée *f-ṣ-l*.

203 KAZIMIRSKI.

partie du Coran de la sourate *al-Ḥuǧurāt* à la dernière sourate (*al-Nās*) ; al-Rāġib al-Iṣfahānī dit qu'il en est ainsi

> à cause de la séparation (*faṣl*) entre les récits (*qiṣaṣ*) par des sourates courtes.[204]

Le *Lisān al-ʿarab* ajoute :

> le *mufaṣṣal* a été ainsi nommé du fait du peu de versets que contiennent ses sourates.[205]

Ainsi l'on voit que les lexicographes ne sont pas certains de leur interprétation de ces passages comme signifiant que le Coran est descendu de façon fragmentée ; plus prosaïquement ils voient *a posteriori* le Coran comme un texte composé de versets et c'est ainsi qu'ils comprennent ce vocabulaire : nous pensons qu'ils se trompent[206].

2. *« Exposé de façon claire »*

Une autre interprétation, qui a des conséquences différentes, consiste à considérer que ces termes expriment que le Coran est un message clair et compréhensible – parce qu'il a été détaillé, exposé d'une façon claire. Al-Rāġib al-Iṣfahānī explique par exemple l'utilisation de la 2e forme verbale de *f-ṣ-l* en Q17, 12 par Q16, 89 *tibyānan* (terme de la racine *b-y-n*), c'est-à-dire « le fait de rendre clair ».

Par ailleurs, une interprétation du passage mentionné ci-dessus va en ce sens :

> La parole [de Dieu] – qu'Il soit exalté et magnifié – {Oui, Nous leur avons apporté une Ecriture et Nous l'avons séparée (*faṣṣalnāhu*) de science certaine} a deux sens : (…) le second est que *faṣṣalnāhu* signifie « Nous l'avons rendue claire ».[207]

Le verbe *yassara* « faciliter, rendre facile à comprendre » est également utilisé d'une façon qui puisse être comprise ainsi :

---

[204] Isfahānī, *Mufradāt*, entrée *f-ṣ-l*.

[205] *LA*, entrée *f-ṣ-l*.

[206] Plusieurs articles de C. Gilliot parus après notre recherche ont confirmé notre idée sur ce point. Cf. notre analyse en partie II.B.2.3, p. 270. Articles de C. Gilliot : Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », 2011 ; Gilliot, « Mohammed's exegetical activity in the Meccan Arabic lectionary », in Segovia, Lourie, (éds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom. Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, 2012, pp. 399–425 ; Gilliot, « The "collections" of the Meccan Arabic lectionary », in Boekhoff-Van der Voort, e.a. (éds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, 2011, pp. 105–133 ; Gilliot, « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le "lectionnaire arabe" dit Coran », *CRAI* 2011, pp. 455–472.

[207] *LA*, entrée *f-ṣ-l*. Citation coranique : Q7, 52a. وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ.

> {Nous avons facilité (verbe *yassara*) la compréhension du *qur'ān*, en vue du rappel}[208]

> {Nous l'avons facilité (verbe *yassara*) sur/dans ta langue pour que tu en fasses l'heureuse annonce à ceux qui sont pieux et que tu avertisses par lui un peuple hostile.}[209]

> {Nous ne l'avons facilité (verbe *yassara*) sur/dans ta langue qu'escomptant qu'ils méditent.}[210]

> {Récitez ce qui est aisé (*tayassara*) du *qur'ān*; [Dieu] sait qu'il y a parmi vous des malades et d'autres qui parcourent la terre en recherchant une faveur de Dieu, et d'autres qui combattent dans le chemin de Dieu. Alors récitez ce qui en est aisé (*tayassara*), accomplissez la prière.}[211]

De même, une quarantaine de passages utilisent la 2e forme verbale de la racine *ʿ-l-m* – la racine du « savoir » –, le verbe *ʿallama*, « enseigner quelque chose à quelqu'un ». Certains de ces passages peuvent sembler dire quelque chose du Coran, ainsi :

> {Le Miséricordieux a fait connaître (*ʿallama*) le *qur'ān*, a créé l'homme, lui a fait connaître (*ʿallama*) le *bayān*.}[212]

De même que Dieu a enseigné la faculté de distinction, *bayān*, souvent compris comme signifiant ici « la faculté du discours », de même Dieu a pris la peine d'enseigner le Coran.

Par ailleurs le Coran est destiné à « ceux doués d'esprit »[213] (*ūlū l-albāb*) : le texte appelle souvent les gens à méditer, à réfléchir. Le Coran est donc clair du point de vue du raisonnement, de l'argumentation – il est logique et sépare les arguments – et appelle la réflexion.

Enfin, le texte souligne que les récitations coraniques sont « en arabe » : contrairement aux autres Ecritures, elles sont accessibles au peuple de Mahomet[214]. Par exemple :

> {Si Nous en avions fait un *qur'ān* en langue étrangère, ils auraient objecté : "Si ses signes étaient clairement séparés (*fuṣṣilat*) !" Alors, est-il tout ensemble

---

208 وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ Q54, 17a, 22a, 32a, 40a.

209 فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا Q19, 97.

210 فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ Q44, 58.

211 فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ Q73, 20b.

212 الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) Q55, 1–4.

213 Par exemple Q38, 29.

214 Cf. Q14, 4.

> étranger et arabe ? Dis : “Il est pour les croyants guidance et guérison ! Et ceux qui ne croient pas ont dans leurs oreilles une fissure, et il y a sur eux un aveuglement : ceux-là sont appelés d’un lieu lointain.”}[215]
>
> {Et Nous savons qu’ils disent : “C’est seulement un homme qui le lui enseigne !” La langue de celui qu’ils calomnient est étrangère, alors que ceci est une langue (*lisān*) arabe (*ʿarabī*) qui rend clair (*mubīn*).}[216]

Ainsi le Coran est dit être dans une langue facile à comprendre, la langue du peuple auquel le prophète Mahomet a été envoyé.

A ce sujet, notons toutefois, l’hypothèse de J. Retsö. Selon lui, le terme *ʿajamī* (ordinairement traduit « en langue étrangère ») indique simplement une forme d’arabe qui n’est pas composée selon les règles de prose de l’arabe appelé *ʿarabī* par le texte. Donc, pour lui, le fait que le texte dise que le Coran est *ʿarabī* ne veut pas dire qu’il « clair » dans le sens de « linguistiquement facile à comprendre », mais qu’il est « revêtu d’autorité » pour ceux qui reconnaissent une autorité aux textes énoncées dans la langue *ʿarabī* – car il serait sous-entendu que les textes dans cette langue ont une origine surnaturelle[217]. Sans vouloir mettre en doute les remarques de J. Retsö liées à ses explorations linguistiques et historiques, il nous semble cependant qu’il prend les choses en sens inverse : il a discerné, comme nous, que l’enjeu mis par le texte coranique sur la notion de « texte en arabe » est bien liée à l’autorité qu’on reconnaît à ce texte ; mais pour nous, il s’agit d’une conséquence souhaitée par l’« auteur » du texte, et non l’inverse. C’est pour signifier que l’autorité du Coran doit être reconnue que le texte dit qu’il est dans la langue des Arabes – signifiant ainsi la volonté pédagogique de Dieu de se faire comprendre. Par ailleurs, J. Restö estime que selon le Coran les révélations aux prophètes antérieures ont également été faites en arabe[218]. Même s’il est vrai qu’il n’est pas dit dans le Coran que les Ecritures précédentes aient été révélées en hébreu ou en grec par exemple, cette absence nous semble plutôt montrer une hésitation du texte à cet égard, plutôt qu’une affirmation. Il nous semble pas que cela empêche de comprendre que si le texte dit être « en arabe », c’est pour signifier avant tout qu’il se fait accessible aux Arabes.

---

215 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ Q41, 44.

216 وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ Q16, 103. Cf. aussi Q39, 28.

217 Retsö, *The Arabs in Antiquity*, pp. 46–48.

218 Retsö, *The Arabs in Antiquity*. n. 150 p. 60. Merci à S. Wild pour cette référence.

De l'utilisation de *mubīn*, terme de même racine que *bayān*, se dégage également l'idée que le Coran – et les autres Ecritures – est quelque chose de « clair », « facile à comprendre ». Toutefois, une interprétation spécifique du terme *mubīn* associé au terme *kitāb* serait que le Coran est « clairement une Ecriture », à cause de l'emploi de *siḥr mubīn*[219], de *ḍalāl mubīn*[220], etc.

En effet, à notre avis, il n'est pas correct de traduire toujours *mubīn* « qui rend clair ». Lorsqu'il est appliqué à des termes positifs concernant la révélation[221], le sens « ce qui rend clair, ce qui montre », est possible, et probable, à cause du fait que tous ces substantifs véhiculent la notion de « message transmis ». En revanche, il est appliqué un certain nombre de fois à des éléments à connotation négative qui, de surcroît, ne sont pas des « messages » : ainsi à *ḍalāl* « ténèbres » vingt fois, *ʿadū* « ennemi » dix fois, *siḥr* « sorcellerie » neuf fois. Il est alors plus correct à notre avis le traduire par « clairement », dans un sens adverbial. Ainsi les ténèbres en question sont « clairement » des ténèbres très sombres, et cet ennemi est « clairement » un ennemi hostile, etc. Le sens est le renforcement. Mais peut-on alors le traduire ainsi lorsqu'il est appliqué à des éléments à connotation positive ? Cela donnerait, par exemple, avec *kitāb* : « ceci est clairement une Ecriture », plutôt que « ceci est une Ecriture qui rend clair ». D. Gimaret développe une explication qui va dans le même sens, établissant que *mubīn* signifie à la fois « clair, évident, incontestable, facile à comprendre » et « facile à reconnaître, à identifier comme tel », donc « qui est clairement telle ou telle chose »[222].

Il convient de noter aussi que *mubīn* est très majoritairement situé en fin de verset et constitue un élément de la rime. Notre avis est que sa présence est souvent davantage liée à un besoin de la rime comme marqueur du texte, qu'à une nécessité de sens, si ce n'est celle de l'attestation. En effet, si son sens est « facile à identifier comme un … », donc « clairement un … », alors on peut le placer facilement à la fin des versets sans nuire au sens, et même, en le renforçant. Ce qui étaie notre idée que l'expression *kitāb mubīn* signifie plus probablement « ceci est facilement identifiable comme une Ecriture, ceci est clairement une Ecriture »[223].

---

219 Q5, 110 f. et Q44, 13.

220 Par exemple Q3, 164. Et aussi : Q28, 85–88.

221 *Mubīn* vient notamment qualifier *kitāb* 12 fois, *naḏīr* « avertisseur » 12 fois, *balāġ* « discours qui parvient à quelqu'un » 7 fois, *qur'ān* 2 fois.

222 Et il ajoute : « *Mubīn* est le contraire de « caché ». (…) Une autre interprétation consiste à comprendre *mubīn* dans un sens factitif (4e forme) : (…) il « fait être clair », *abāna* ayant ici le sens de *bayyana* ou *aẓhara*. » Gimaret, *Les noms divins en islam*, pp. 171–172.

223 L'expression est toujours située en fin de verset : Q5, 15 ; Q6, 59 ; Q10, 61 ; Q11, 6 ; Q12, 1 ;

En conséquence, quand le Coran est qualifié de *mubīn*, ce n'est pas toujours pour signifier qu'il est clair. Toutefois l'emploi d'autres termes que nous avons explorés témoigne de la présence effective, dans le texte, de la description des récitations coraniques comme étant claires.

3. *« Fermement établi »*

Une autre interprétation possible de certains de ces passages est que le Coran est fermement établi, affermi par Dieu. Selon le *Lisān, qurʾānan faraqnāhu* peut aussi signifier « que nous avons distingué, rendu clair (*bayyannāhu*) et affermi (*aḥkamnāhu*). »[224] Un tel commentaire se base sur certains emplois de la racine *ḥ-k-m* qui visent le Coran. Ainsi :

> Dans le discours sur les attributs du Coran, [il est dit] que le Coran est *al-ḏikr al-ḥakīm*, c'est-à-dire « celui qui prononce des sentences en votre faveur et contre vous, et a pouvoir sur vous (*al-ḥākim lakum wa ʿalaykum*) » ; et aussi « celui qui est affermi (*muḥkam*), dans lequel il n'y a pas de différends ni de choses troubles ». C'est le schème *faʿīl* avec le sens de *mufʿal* [affermi, garanti contre la corruption].
>
> À propos de la parole de Dieu Très-Haut {*Alif, Lām, Rāʾ* ! Voici les signes de l'Ecriture sage (*ḥakīm*)}, certains ont dit : « C'est un mot sur le schème *faʿīl* avec le sens de *mufʿal* [affermi, garanti] ». Ils ont donné comme preuve la parole de [Dieu] – qu'Il soit exalté et magnifié – {*Alif, Lām, Rāʾ* ! Voici une Ecriture dont les signes ont été confirmés (*uḥkimat*)}.
>
> Al-Azharī a dit : « Il en est, à ce sujet, comme on l'a dit – si Dieu le veut – : le Coran éclaire lui-même son sens (*yūḍiḥu baʿḍuhu baʿḍan*). » Il a ajouté : « C'est seulement que nous avons permis cette utilisation, et nous l'avons approuvé, parce que le verbe à la 1e forme peut avoir le sens de la 4e, et reprendre son sens originel. Et Dieu seul sait ce qu'il en est. »[225]

Il est aussi question, comme cité dans cette explication, de *āyāt* confirmées[226]. Pour al-Suyūṭī également :

> [Le Coran a été appelé *ḥakīm*] parce que ses versets ont été garantis par le caractère extraordinaire de leur classement et par le caractère innovateur de leurs sens.

Le passage Q3, 7 oppose les termes *mutašābihāt* et *muḥkamāt* pour décrire les *āyāt* du Coran. La tradition islamique a produit divers développements

Q26, 2 ; Q27, 1 ; Q27, 75 (qui ne concerne pas le Coran, *a priori*) ; Q28, 2 ; Q34, 3 (ne concerne pas le Coran) ; Q43, 2 ; Q44, 2.

[224] *LA*, entrée *f-r-q*.

[225] *LA*, entrée *ḥ-k-m*. Citations coraniques : الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ Q10, 1 et الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ Q11, 1a.

[226] Q11, 1 et Q3, 7.

sur le fait que le Coran contiendrait des versets « ambigus », en se fondant sur ce verset (Q3, 7). Nous pensons que le texte ne met pas cela en avant, mis à part dans deux passages : celui-ci, qui concerne des signes plutôt que des « versets », qui plus est par un terme (*mutašābihāt*) dont le sens n'est pas certain ; et en Q39, 23, où le sens est davantage « qui se ressemblent » plutôt qu'« ambigus ». Il est vrai que *mutašābihāt* en Q3, 7 peut désigner une mauvaise compréhension du sens des signes coraniques due à une ressemblance. S. Wild ajoute à ce sujet qu'il peut s'agir d'une ressemblance de certaines parties du Coran avec des Ecritures antérieures, qui engendrerait la confusion chez certains qui se mettraient alors à croire à la fausseté du Coran[227] ; la confusion est alors davantage dans l'esprit de ceux-ci que dans le texte du Coran. Quoi qu'il en soit, ce passage ne nous semble pas suffisant pour en déduire l'affirmation que le texte coranique déclarerait qu'il serait en partie ambigu, car les expressions indiquant au contraire que le texte est « facile à comprendre » et « éclairant » sont proportionnellement bien plus nombreuses. Il n'y a donc pas de raison profonde – mis à part un souci ultérieur et bien compréhensible de définir l'exégèse[228] – de comprendre *mutašābihāt* comme « ambigus », et donc pas de raison de comprendre *muḥkamāt* comme son opposé « clairs ». Si *muḥkamāt* peut signifier quelque chose proche de « clair », c'est dans le sens de « ce qui est net, fixé, qui ne peut pas être confondu », car « ce qui ne ressemble pas », car il s'agit de l'opposé de *mutašābihāt* « qui se ressemble ».

En somme, l'emploi de la racine *ḥ-k-m* conduit à l'idée que le Coran est « affermi, garanti », peut-être aussi « ne pouvant être confondu », ce qui rejoint l'idée que Dieu a pris soin de rendre stable son message, en direction des hommes.

Voici nos conclusions à propos de l'emploi autoréférentiel de ces termes : tant les racines qui signifient plus spécifiquement « séparer pour rendre clair », que d'autres, dont celle qui signifie « affirmer », œuvrent à donner du Coran l'image de quelque chose que Dieu a rendu clair et stable. Elles décrivent un texte qui contient un certain « souci pédagogique ». Cette pédagogie de la part de Dieu est visible également à travers l'utilisation du vocabulaire concernant les paraboles et les comparaisons.

---

227 Wild, « The Self-Referentiality of the Qur'ān : Sura 3 :7 as an Exegetical Challenge », pp. 426–427.

228 A moins qu'il ne s'agisse d'une exégèse déjà présente dans le texte. Cf. Wild, « The Self-Referentiality of the Qur'ān : Sura 3 :7 as an Exegetical Challenge », pp. 422–436, et dans l'introduction au présent ouvrage, p. xvii.

Paraboles et comparaisons

Comparaisons et métaphores sont généralement utilisées pour rendre claire une idée difficile à exprimer directement. Le texte coranique utilise souvent des comparaisons, métaphores, ou paraboles. En outre, dans un certain nombre de passages, le texte *parle* des comparaisons, métaphores ou paraboles qu'il contient lui-même ou qu'il attribue à Dieu. Il emploie pour cela le terme *maṯal*. Ce terme signifie « exemple », « semblance ou ressemblance » et « métaphore »[229]. On peut le traduire par « parabole ». En effet ce terme, utilisé dans la Bible, correspond à petites anecdotes qui servent, par image, à faire comprendre un enseignement, un concept religieux[230], notamment dans les Evangiles où il désigne de courts enseignements par images et comparaisons avec des éléments de la vie quotidienne, enseignements attribués au Christ, mais aussi dans la Bible hébraïque, telle la parabole de la brebis racontée par le prophète Nathan au roi David pour lui faire voir sa faute[231].

Le texte coranique rapporte directement quelques vingt-deux paraboles sans préciser qui les prononce[232] ; il en indique dix qui proviennent de Dieu[233] ; et il enjoint deux fois le messager Mahomet de réciter aux gens des paraboles qu'il cite[234]. Donnons ici un exemple de parabole simplement mentionnée :

> {Ceux qui dénient sont comme [du bétail] contre lequel on hurle et qui entend seulement cri et invective : sourds, muets, aveugles, ils ne raisonnent pas.}[235]

---

[229] R. Gwynne analyse dans un même chapitre intitulé « Comparison » à la fois les similarités – (*similarities* : similarity of genus, of action and of consequence) –, les histoires des prophètes (*stories of the prophets*), les paraboles (*parables*), et les comparatives et superlatives (comparatives et superlatives) – et les degrés de comparaison (*degrees* : Good, better, best, and other terms of praise/Bad, worse, worst/Proportion/Arguments a fortiori). Cf. GWYNNE, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qurʾān*, p. 117.

[230] R. Gwynne précise que « "Analogy" shades into "parable" when it begins to exhibit a bit of plot, though the Arabic word "*maṯal*" can cover both, as well as "example" in general. A parable is a sort of allegory that "is very short and simple and narrates or describes a familiar occurrence in nature or life that by analogy conveys a spiritual truth" ». GWYNNE, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qurʾān*, p. 117, citant *Webster's Dictionary of Synonyms*.

[231] Cf. 2 Samuel 12.

[232] Q10, 24 ; Q11, 24 ; Q14, 18 ; Q7, 176 ; Q13, 35 ; Q2, 17, 19–20, 171, 261, 264, 265 ; Q62, 5 ; Q47, 15 ; Q3, 117 ; Q59, 15–21 ; Q24, 35, 39–40 ; Q22, 73.

[233] Q16, 112–113 ; Q30, 28 ; Q14, 24–27 ; Q39, 29 ; Q13, 17 ; Q66, 10–11 ; Q2, 26 ; Q16, 75, 76 ; Q29, 41.

[234] Q18, 32, 45.

[235] وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ Q2, 171.

{Parabole du Jardin qui a été promis à ceux qui sont pieux : il coule d'en-dessous de lui des fleuves ; la nourriture y est perpétuelle, et l'ombre aussi. Voilà la fin de ceux qui auront été pieux, alors que la fin des dénégateurs sera le Feu.}[236]

{Ceux qui prennent des protecteurs en dehors de Dieu sont comme l'araignée qui s'est donné [une toile pour] demeure. Vraiment, la plus misérable des demeures est celle de l'araignée ! S'ils savaient !}[237]

Or ce qui nous intéresse ici c'est le discours du Coran *sur* les comparaisons. Tout d'abord, il est des comparaisons sur lesquelles *rien n'est dit* : il incombe au lecteur de les deviner. Ensuite, il est des comparaisons dont le texte dit simplement *qu'elles sont des comparaisons* : il est dit en titre d'un passage : « Comparaison de la vie de ce bas-monde : … » puis la comparaison est donnée. Enfin, il est des comparaisons dont le Coran dit *qui* fait une comparaison, et *pourquoi*. La plupart du temps, c'est Dieu – ou « Nous » – qui fait une comparaison – ou « donne un exemple », « donne une parabole » –, ou encore qui demande à Mahomet de la raconter. D'autres comparaisons sont attribuées aux dénégateurs, qui s'adressent à Dieu – pour argumenter contre lui, semble-t-il – mais en les prononçant ils s'égarent, et l'envoyé est invité à les regarder se perdre ainsi. Par exemple, cette double parabole est introduite par une mise en garde destinée aux dénégateurs :

{Ne donnez pas à Dieu de paraboles ! Dieu sait, et vous, vous ne savez pas !
Dieu a donné la parabole d'un serviteur esclave, incapable de rien, et d'un [homme libre] à qui Nous donnons sa subsistance d'une bonne manière, et qui dépense en secret et en public. Sont-ils égaux ?
– [Non point,] grâce à Dieu !
– Mais la plupart d'entre eux ne savent pas.
Dieu a donné la parabole de deux hommes : l'un est muet et ne peut rien, et est à la charge de son maître car, où que celui-ci l'envoie, il ne lui rapporte rien de bon. Est-il égal de celui qui lui donne des ordres avec équité et suit une voie droite ?}[238]

---

236 مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ Q13, 35.

237 مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ Q29, 41.

238 فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (74) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (75) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (76) Q16, 74–76.

Par moments aussi, le texte les commente aussi du point de vue fonctionnel, disant par exemple :

> {C'est ainsi que Nous explicitons les signes, pour un peuple qui réfléchit.}[239]

Ainsi, cette comparaison est faite pour que les auditeurs – souvent, des dénégateurs – réfléchissent, comprennent ; mais ils ne comprennent pas. Le texte souligne la fonction des comparaisons, qui est de rendre clairs des signes.

Notons qu'il est aussi des passages où le texte parle d'une comparaison, en la nommant, mais n'indique ni ce qui est comparé, ni à quoi. Le texte fonctionne « comme si » ces comparaisons étaient supposées connues de l'auditeur/lecteur.

En définitive, il s'agit, ici, pour le Coran, non seulement de signaler une comparaison – pour qu'on la voie bien, pour qu'on saisisse bien le sens du texte –, mais surtout de dire qu'il y a, au sein du discours de Dieu, des comparaisons, et qu'elles visent à expliciter le message mais que les dénégateurs ne les comprennent pas. Les autres comparaisons, celles faites par les dénégateurs, ne servent à rien et même, elles égarent ceux qui les énoncent[240] : cela se retourne contre eux[241]. En revanche, il n'est pas toujours précisé que ces paraboles présentes dans le discours de Dieu sont celles présentes dans le texte coranique : il peut également s'agir de celles présentes dans l'action de Dieu en général. Ainsi, tout en explicitant le « souci » de Dieu de tenir un discours, à travers les récitations coraniques, qui utilise des figures rhétoriques telles les paraboles pour être compris, le discours déclare dans le même temps un monopole attribué à Dieu : la capacité de formuler clairement une comparaison. Si le Coran parle ici des paraboles présentes dans son propre texte, alors il énonce son propre monopole de faculté d'utiliser cette figure rhétorique.

Conclusion sur le Coran « parole claire et accessible »

L'étude d'un certain nombre de termes autour de l'idée de « séparer et distinguer afin de rendre clair » nous a permis de vérifier que le texte coranique s'attribue certains traits liés à la clarté. Cependant, chacun de ces traits est,

[239] كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ Q10, 24b. Cf. aussi Q7, 32 et Q30, 28.
[240] Cf. par exemple Q74, 31.
[241] Cf. par exemple Q16, 74 ; Q17, 48 ; Q25, 9.

plus qu'ailleurs, dépendant de l'interprétation des passages en question. Voici leur possible signification :

– le Coran a été révélé morceau par morceau au long d'une longue période, petit à petit, à des fins pédagogiques – de la part de Dieu ; mais peu d'éléments soutiennent ce sens ;
– le Coran a été divisé en morceaux ou versets, là encore à des fins de clarté, de la part de Dieu ; mais là encore, peu d'éléments soutiennent cette interprétation qui semble être intervenue *a posteriori* ;
– le Coran a été détaillé et exposé clairement par Dieu ;
– le Coran est un texte qui a été fermement établi, fixé – par Dieu, pour toujours.

L'exploration du concept de *maṯal* nous a par ailleurs conduit à confirmer cette action pédagogique de Dieu à travers sa parole, toutefois sans qu'il soit établi qu'il s'agisse bien du Coran, et non simplement de l'action pédagogique de Dieu par ailleurs – cela d'autant plus que nombre de paraboles présentes dans le texte coranique sont allusives et présupposent d'être connues en dehors du texte. Enfin, le texte attribue à cette parole de Dieu le monopole des comparaisons pertinentes.

2.3. *Le Coran « parole qui avertit »*

Le Coran est aussi une parole annoncée, une parole qui avertit. Analysons les termes consacrant cet avertissement : ce sont *inḏār*, *naba'*, *bušrā*, *balāġ*, *risāla*, *maw'iẓa*, *munādī*, et des mots de leurs racines. D'autres termes déjà évoqués ont également leur rôle ici.

Racine n-ḏ-r

La racine *n-ḏ-r* est employée à la 1e forme trois fois comme verbe et soixante-et-une fois comme nom ; et à la 4e forme quarante-cinq fois comme verbe et vingt fois comme participe actif. C'est cette 4e forme qui est utilisée dans l'autoréférence ; elle signifie « avertir quelqu'un de prendre garde » ou « avertir quelqu'un de la suite de ses actions »[242]. S.H. Boubakeur la traduit par « alerter ». Son participe actif, *munḏir*, « avertisseur », est appliqué à Mahomet et aux prophètes antérieurs. Mais surtout c'est le nom *naḏīr*, qui est synonyme, qui lui est souvent appliqué – et parfois aux prophètes

242 Kazimirski.

antérieurs également. Le terme *naḏīr al-ǧayš/al-qawm*, en Arabie préislamique, désigne l'éclaireur qui avertit l'armée de la présence de l'ennemi[243]. Ce serait uniquement à partir de son emploi dans le Coran qu'il aurait pris un sens monothéiste[244]. Cette racine souligne clairement que les récitations muhammadiennes sont là en tant qu'avertissement, pour prévenir. Par exemple :

> {Vraiment tu es parmi ceux envoyés, selon une voie droite ! [C'est] une descente du Puissant Miséricordieux, pour que tu avertisses (verbe *anḏara*) un peuple dont les ancêtres n'ont pas été avertis (verbe *anḏara*), et sont insouciants !}[245]

Racine b-š-r

Une autre racine est la racine *b-š-r*. Cette racine aux sens multiples en arabe et assez largement utilisée dans le texte[246] nous intéresse ici lorsqu'elle a pour sens « annoncer une bonne nouvelle ». Le terme le plus significatif est *bušrā* « bonne nouvelle » qui apparait quinze fois, toujours au singulier. Il sert à exprimer le fait que les récitations coraniques sont une « bonne nouvelle » transmise par Mahomet.

Or il semble que ce sens de « bonne nouvelle » n'existait pas en arabe avant d'être utilisé dans le Coran. C'est ce que pense A. Jeffery, qui suppose que le terme est un emprunt aux langues des communautés chrétiennes et juives[247]. Le rapport avec la « bonne nouvelle » comme nom par excel-

---

243 Robinson, « Warner », *EQ*.

244 Robinson, « Warner », *EQ*.

245 إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (3) عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (4) تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (5) لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (6) Q36, 3–6.

246 48 occurrences verbales et 60 occurrences de noms, dont 36 fois le mot *bašar* « humain ». La racine porte entre autre les sens lié à « l'humanité », « la peau » ou encore « la joie ».

247 A. Jeffery s'étonne de ce que l'usage principal de la racine *b-š-r* dans le texte coranique soit celui d'« annoncer de bonnes nouvelles ». Il ajoute que ce sens ne semble pas être originellement arabe mais provenir des religions antérieures à l'islam. Ainsi existe le terme akkadien *bussuru* « apporter un message réjouissant », l'hébreu בשר [*bāsar*] « apporter de bonnes nouvelles/réjouir quelqu'un avec des bonnes nouvelles », et l'hébreu התבשר [*hitbasēr*] « recevoir de bonnes nouvelles ». Les sens équivalents de cette racine dans les langues sud-sémitiques semblent être eux aussi sous influence de l'usage biblique. Un terme en dialecte christo-palestinien signifie « prêcher », donc avec la même utilisation que *baššara* ; un autre terme dérivé de la racine *b-š-r* de ce même dialecte signifie εὐαγγέλιον « Evangile ». A. Jeffery en conclut que le terme *bušrā* est certainement un emprunt fait très tôt aux communautés juives, même si le sens de « prêcher » vient certainement du syriaque. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 79–80.

lence des Ecritures chrétiennes, « Evangile »[248], est clair. Toutefois les commentateurs musulmans insistent non pas sur le parallèle dressé par le texte avec les Evangiles mais sur l'idée d'une simple bonne nouvelle. Ainsi par exemple :

> La parole du Très-Haut {ils recevront la *bušrā* dans cette vie et dans l'autre} est interprétée de trois façons. L'une d'elle est que cela signifie que la bonne nouvelle qui leur est faite dans cette vie est ce qui leur a été annoncé comme récompense. Dieu Très-Haut a dit : {Il annonce aux croyants la bonne nouvelle [d'une grande récompense]} : la bonne nouvelle qui leur est faite dans l'Au-delà est le paradis. [Deuxièmement], on dit que leur récompense dans cette vie est la vision bonne que voit le croyant dans son sommeil, ou qui lui est montrée. [Troisièmement], on dit que le sens de « la bonne nouvelle qui leur est faite est dans cette vie » est que l'âme de chaque homme ne sort de son corps avant qu'il ne voie où il sera [dans le paradis ou en enfer]. Dieu Très-Haut a dit : {Les Anges descendent sur ceux qui disent : "Notre Seigneur est Dieu" et qui persévèrent dans la rectitude ; "Ne craignez pas, ne vous affligez pas ; accueillez avec joie la bonne nouvelle du Paradis qui vous a été promis".}[249]

Ainsi, pour ces commentateurs, la « bonne nouvelle » est la nouvelle du paradis ou d'une vision lors du sommeil.

Dans le Coran, le terme *bušrā* est souvent suivi de la particule *li* « pour »[250] : cela souligne le fait que cette bonne nouvelle est destinée à être entendue. Le Coran est défini comme une « bonne nouvelle » communiquée par Dieu aux hommes – à l'instar du message porté par Jésus et exprimé par les Evangiles, selon le christianisme – mais aussi comme une bonne nouvelle que ne recevront pas les dénégateurs et les iniques.

Le terme *bašīr* « annonciateur d'une bonne nouvelle » est également appliqué à Mahomet, par exemple :

> {Nous ne t'avons envoyé par [ou : avec] le vrai que comme annonciateur (*bašīr*) et avertisseur.}[251]

---

[248] Les Evangiles s'auto-définissent presque uniquement par ce titre-là : « Commencement de la Bonne Nouvelle (εὐαγγέλιον) de Jésus-Christ, le fils de Dieu. » (Marc I, 1).

[249] *LA*, entrée *b-š-r*. Citations coraniques respectives : لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ Q10, 64a ; وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ Q17, 9b, cf. aussi Q18, 2 ; إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ Q41, 30.

[250] Par exemple « pour les croyants » 2 fois, « pour les musulmans » 2 fois, « pour ceux qui font le bien » 1 fois, « pour eux » 2 fois, « pour vous » 1 fois, de même que dans l'expression négative « pas de *bušrā* ce jour-là pour les criminels » 1 fois.

[251] إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا Q2, 119a.

Cette désignation de Mahomet, ainsi que *naḏīr*, le place néanmoins dans la suite des prophètes des juifs et des chrétiens. Ainsi par exemple, les gens ont déjà reçu des avertisseurs :

> {Ô gens de l'Ecriture, vous est venu Notre envoyé, qui vous montre clairement, à une cessation [de la venue] des envoyés, pour que vous ne disiez : "Il ne nous est pas venu d'annonciateur (*bašīr*), ni d'avertisseur (*naḏīr*) !" [alors qu']il vous est déjà venu un annonciateur (*bašīr*) et un avertisseur (*naḏīr*) ! Dieu est omnipotent.}[252]

Racine b-l-ġ

Le Coran utilise aussi le verbe *balaġa* « atteindre » – qui se dit d'un message qui parvient à son destinataire –, *ballaġa* et *ablaġa* « faire parvenir » et leur racine[253], notamment le terme *balāġ*, utilisé quinze fois. Selon les lexicographes, celui-ci a un double sens[254] : soit un sens verbal (le fait de faire parvenir quelque chose à quelqu'un), soit l'objet (ce qui est parvenu, le message, « ce qui parvient ou arrive à quelqu'un »)[255]. Dans le Coran, la racine sert à désigner le message que Mahomet doit communiquer à son entourage – et parallèlement, mais dans une moindre mesure, à signifier que les prophètes anciens doivent faire parvenir le message de Dieu[256]. Une formule typique adressée par Dieu à Mahomet est :

> {Il ne t'incombe que le *balāġ* !}[257],

Dieu confortant le prophète dans le fait que ce qui lui est demandé est de faire parvenir son message à l'auditoire, et le rassurant face à des réactions hostiles. Le Coran est alors décrit comme un message qui doit atteindre les gens – ou comme le moyen de transmission de ce message de Dieu, comme le pensent certains lexicographes, par exemple :

> [Le Coran est appelé] *balāġ* parce qu'il fait parvenir aux gens ce que [Dieu] leur commande de faire et ce que [Dieu] leur interdit.[258]

---

252 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ Q5, 19.

253 On recense 51 occurrences de formes verbales de même racine et 26 occurrences de noms.

254 *LA*, entrée *b-l-ġ*.

255 Kazimirski.

256 Par exemple lors de la suite de prophètes en Q7, 62, 65, 79, 94.

257 Par exemple إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ Q42, 48b ; Q16, 82 ; Q3, 20, Q13, 40.

258 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

Pourtant certains commentateurs relient l'idée que le Coran est appelé *balāġ* à la notion de *balāġa* « éloquence » et à celle d'« autosuffisance » présente dans la racine. Tel par exemple al-Suyūṭī :

> [Le Coran est appelé] *balāġ* parce qu'il contient l'éloquence (*balāġa*) et qu'il n'a besoin de rien d'autre que lui (*kafāya ʿan ġayrihi*).[259]

Mais cette interprétation est à notre avis plus tardive que le texte coranique. L'« auteur » de celui-ci voulait surtout mettre en avant l'importance de la mission de Mahomet en tant que transmetteur d'un message qui doit impérativement atteindre les auditeurs. Et aussi, sous-entendre que lorsque ce message ne les touche pas, c'est à eux qu'incombent les conséquences de leur refus et non pas au transmetteur.

La racine r-s-l

Nous avons déjà montré que la racine *r-s-l*, qui porte l'idée d'« envoyer », sert dans le texte à désigner non pas le fait que Dieu transmet le Coran, mais que Dieu envoie les messagers – qui sont d'ailleurs appelés *rasūl* (apparaissant dans 215 versets), (pl. *rusul*) ou *mursal* (pl. *mursalūn*). Toutefois, le terme *risāla* (et son pluriel *risālāt*) sert une dizaine de fois à décrire ce que Dieu envoie aux prophètes précédents[260], et aussi à Mahomet[261], comme un « message ». Et d'ailleurs, indirectement, le terme *rasūl* sert aussi à dire que le Coran est un message prophétique : car il sert à la fois à désigner les prophètes bibliques et Mahomet.

Racine w-ʿ-ẓ

Les récitations de Dieu et de Mahomet sont aussi décrites comme une *mawʿiẓa* : « une exhortation, un avertissement, un sermon (d'un prédicateur) »[262]. Pour les lexicographes anciens, par exemple :

> *waʿẓ, ʿiẓa, ʿaẓa* et *mawʿiẓa* signifient « conseil (*nuṣḥ*) et le fait de faire réfléchir quelqu'un sur les conséquences [que les actions peuvent avoir] (*taḏkīr al-ʿawāqib*). »[263]

---

259 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.
260 Cf. la même suite de prophètes en Q7, 62, 65, 79, 94.
261 Par exemple Q72, 14 ; Q5, 67.
262 Kazimirski.
263 *LA*, entrée *w-ʿ-ẓ*.

Le terme est utilisé neuf fois dans le Coran. La *mawʿiẓa* vient de Dieu, il la fait venir ou descendre (dans au moins sept versets) : c'est donc quelque chose que Dieu donne. Par exemple :

> {Vraiment Nous avons fait descendre vers vous des signes explicites, un *maṯal* [tiré] de ceux qui furent avant vous, une exhortation (*mawʿiẓa*) pour les pieux.}[264]

L'Evangile descendu sur Jésus est aussi une *mawʿiẓa*[265] ainsi que ce qui est descendu sur Moïse[266]. Il s'agit clairement du Coran notamment en Q3, 138. La *mawʿiẓa* est destinée aux gens pieux (3 fois) et aux croyants (1 fois) : elle fonctionne comme une récompense.

Racine n-b-ʾ *ou* n-b-w

La racine *n-b-ʾ* signifie en arabe « apporter des nouvelles » ou « être haut ; paraître », et se confond quelque peu avec la racine *n-b-w* « être affaibli, incommode, hideux »[267]. Dans le Coran se trouvent douze occurrences verbales autour du sens d'« annoncer ». Est également présent le terme *nabaʾ* « nouvelle, annonce » quinze fois, et son pluriel *anbāʾ* douze fois. *Nabaʾ* et les occurrences verbales sont employés clairement pour désigner la récitation que Dieu fait à Mahomet une douzaine de fois[268], dont :

> {Oui, Nous te racontons, [tiré] des nouvelles (*anbāʾ*) des envoyés, ce par quoi Nous affermissons ton cœur. En ceci t'est venu le vrai, une exhortation et un rappel pour les croyants.}[269]

L'emploi de *nabaʾ* vient aussi soutenir l'idée que ces récitations de Dieu à Mahomet peuvent être des nouvelles – comme des récits – du passé.

Mais surtout, le texte coranique utilise les termes *nabī* « prophète » 54 fois, avec ses pluriels *nabiyyūn* (16 utilisations) et *anbiyāʾ* (5 utilisations), et le terme *nubuwwa* « mission prophétique » (5 utilisations). A. Jeffery indique que *nabī* « prophète » et *nabuwwa* (sic) « prophétie » ne dérivent probablement pas de la racine *n-b-ʾ*. *Nabī* serait emprunté à un terme araméen[270], plus

---

[264] وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ Q24, 34.

[265] Q5, 46.

[266] Q7, 145.

[267] Les verbes des deux racines ont pour sens « rebondir », se disant d'un sabre qui ne pénètre pas dans un corps mais rebondit. Cf. KAZIMIRSKI.

[268] Sur un total de 79 occurrences de la racine *n-b-w*. Q7, 100 ; Q20, 99 ; Q26, 221 ; Q28, 3 ; Q11, 49, 100, 120 ; Q12, 102 ; Q6, 34 ; Q18, 13 ; Q3, 44 ; Q66, 3.

[269] وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ Q11, 120.

[270] נביא [*n-v-ī-ʾ*].

probablement qu'à un terme syriaque. *Nabuwwa* proviendrait de l'hébreu *nevūʾāh*[271], qui a en un passage biblique[272] le sens de « document prophétique », et le sens de « proclamation prophétique » en deux autres passages[273]. *Nabuwwa* pourrait aussi avoir été emprunté au syriaque ou à l'araméen, mais c'est moins probable ; il pourrait aussi être un développement du terme *nabī*[274]. Plutôt que des « emprunts », nous pensons plutôt qu'en créant le terme « *nabī* » en lien avec la racine arabe *n-b-ʾ* qui signifie annoncer, l'« auteur » a utilisé sa connotation hébraïque issue de l'équivalent hébreu *nāvīʾ*[275] pour définir Mahomet comme un véritable prophète dans la ligne du judaïsme, bien plus clairement que le terme *rasūl*, littéralement « envoyé » et plus clairement participe passé selon un schème arabe – et plus utilisé dans le texte. Certains commentaires des lexicographes soutiennent cette idée, par exemple al-Rāġib al-Iṣfahānī cite, à l'entrée où figure *nabī*, un hadith dans lequel Mahomet dit qu'il n'est pas *nabīʾ allāh* mais *nabī allāh*, sans hamza, parce que toute personne appelée *nabīʾ* n'est pas élevée à un haut rang alors que les prophètes le sont[276]. Cela donne à penser que le terme est plus lié à l'équivalent hébreu qu'à la racine arabe *n-b-ʾ*. Pour J. Wansbrough, le terme *nabī* est, bien plus que tous les autres termes que nous étudions dans la présente partie, le terme identifiant Mahomet à un véritable prophète[277] de type judaïque.

Autres termes

Le terme *munādī* « qui appelle », issu de la racine *n-d-y*, est utilisé une fois, avec le verbe équivalent *nādā*, pour décrire de façon sous-entendue la mission de Mahomet. Les croyants diront :

> {Ô notre Seigneur ! Nous avons entendu un « appeleur » (*munādī*) appeler (verbe de *nādā*) à la foi, disant « Croyez en votre Seigneur ! » et nous avons cru.}[278]

---

271 נבואה.

272 2 Chroniques 9, 29.

273 Koehler, Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1 p. 660.

274 Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 277.

275 נביא. Brown, e.a., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.*

276 Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *n-b-ʾ*.

277 « Like *naḏīr*, *munḏir*, *bašīr*, *mubaššir*, and even *ʿabd*, the denomination *rasūl* is basically functional ; the only generic term for prophet is the Hebrew loan *nabī*. » Wansbrough, *Quranic Studies*, p. 54.

278 رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا Q3, 193a.

Par ailleurs, n'oublions pas que le terme *ḏikr* et sa racine ont aussi un rôle fondamental dans l'élaboration de l'idée que le Coran est un avertissement prophétique : car cet avertissement consiste avant tout en un « rappel » de l'action de Dieu dans le monde, en une « mention » de la toute-puissance de Dieu. Le terme *āya* et son pluriel contribuent aussi largement à la description du phénomène coranique comme « signe » prophétique.

Enfin l'utilisation du terme *lisān* « langue » (idiome et organe), lorsqu'employé dans les passages cités dans la partie précédente (2.2. « parole claire et accessible »), souligne l'idée de clarté, à travers le soucis que Dieu aurait de bien se faire comprendre en faisant descendre un Coran en arabe. Mais ce terme est davantage utilisé, semble-t-il, afin d'exprimer que le Coran est un message prophétique[279] : il est transmis par un prophète (Mahomet)[280] dont la langue (l'organe) doit être dénouée – telle celle de Moïse[281] –, qui puisse énoncer facilement ce qui lui est transmis.

Conclusion sur le Coran « parole qui avertit »

Ainsi, les récitations de Dieu et de Mahomet sont présentées comme une parole qui annonce, qui apporte une bonne nouvelle qui est aussi un avertissement, une mise en garde. L'aspect pédagogique du message est repris, soulignant le souci de Dieu que ce message atteigne l'auditeur, mais établissant en même temps la responsabilité de l'auditeur à ce sujet.

Ces récitations sont donc un message prophétique : le vocabulaire employé est le même que celui désignant le phénomène de venue de messages de Dieu sur les prophètes antérieurs. Certains termes ont même une connotation juive ou chrétienne très marquée (*nabī, nubuwwa* et *bušrā* notamment). Le Coran souligne aussi son lien avec le personnage du prophète, sous-entendu Mahomet.

2.4. *Conclusion*

Nous avons présenté le vocabulaire des champs lexicaux de la parole et de la transmission, et considéré comment il est utilisé pour décrire le phénomène coranique. Effectivement, le texte présente le Coran comme une parole, que Dieu rend claire donc accessible, et qui a pour fonction d'avertir. Notre analyse détaillée de chacun de ces ensembles nous a permis de vérifier que :

---

[279] Cf. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, p. 99 et GILLIOT, LARCHER, « Language and Style of the Qur'ān », p. 113.

[280] Q19, 97 ; Q44, 58 ; Q75, 16.

[281] Q20, 27 ; Q26, 13 ; Q28, 34.

Partie 2.1. : le Coran est directement désigné, même si c'est relativement peu de fois, « parole de Dieu ». Cette notion fait référence à son équivalent dans le judaïsme et le christianisme. Cette parole inclut des récits du passé. Cette parole de Dieu peut être reliée à la parole créatrice de Dieu, à ses décrets qui se réalisent impérativement. De plus, cette parole fait face à une opposition.

Partie 2.2. : le Coran est désigné comme ayant été détaillé – voire distingué en morceaux – par Dieu pour être clair, pour être accessible aux hommes. Le texte nous dit que l'action de Dieu est pédagogique : Dieu emploie notamment en son message des paraboles ou des comparaisons. Une des conséquences est que si les auditeurs ne saisissent pas le sens du message divin, c'est de leur faute – puisque le message que Dieu a transmis est clair. Le texte coranique déclare même avoir le monopole des comparaisons pertinentes.

Partie 2.3. : enfin, le Coran est défini comme une parole qui annonce, qui avertit les hommes. C'est une bonne nouvelle, comme l'Ecriture des chrétiens, et les prophètes précédents sont chargés du même type d'annonce et d'avertissement. L'avertisseur de cette présente bonne nouvelle est le prophète Mahomet. Ce message doit atteindre les hommes ; mais eux seuls sont responsables de leur comportement envers ce message, qui est une bonne nouvelle pour les pieux et non pour les iniques.

En définitive, le Coran est d'une part décrit comme une communication unilatérale de Dieu vers les hommes, et d'autre part il est signifié que Dieu en a fait une parole accessible, claire, et qui a aussi un rôle d'avertissement, à l'instar des paroles prophétiques du passé dans les traditions juives et chrétiennes.

Il est à notre avis légitime de se demander si certains de ces passages concernent véritablement les récitations divines et muhammadiennes ou s'ils qualifient simplement les actions de Dieu dans la nature, dans le passé, ou encore la parole créatrice de Dieu, ses décrets qui se réalisent dans le monde. Le problème est qu'il est impossible de savoir si originellement, dans la volonté de l'« auteur », ces éléments étaient distincts. Le seul constat que l'on peut faire à partir de la simple étude du vocabulaire est que le texte passe facilement de l'un à l'autre, qualifiant tantôt le phénomène coranique directement, tantôt l'action divine. Dans notre analyse des stratégies argumentatives (partie II), nous verrons comment, à partir de là, il est possible de comprendre les deux comme étant liés.

3. Le Coran décrit son rôle comme très positif

Enfin, au-delà de l'aspect technique de l'apparition du Coran venu de Dieu (partie I.B.1.) et de sa description en tant que phénomène de communication de Dieu vers les hommes (partie I.B.2.), le reste du vocabulaire choisi par l'« auteur » pour exprimer le Coran comme phénomène concerne une évaluation de ce que constitue le phénomène coranique pour les hommes, de son rôle dans l'existence des auditeurs ou lecteurs. Cette évaluation est bien sûr positive, et c'est elle que nous présentons maintenant (partie I.B.3).

Nous avons regroupé ce vocabulaire en plusieurs sous-ensembles : le concept de « bonne voie », « bonne direction », le concept de « bienfait » et idées associées, comme l'idée de « guérison », le concept de « lumière, clarté », et finalement le concept de « véracité ». Or le texte ne se contente pas d'utiliser un vocabulaire positif pour décrire le rôle du Coran : il utilise parallèlement un vocabulaire négatif qui sert à faire ressortir l'aspect positif du Coran. L'emploi conjoint de ces deux groupes de termes opposés crée une « binarité » qui traverse tout le corpus. Considérons d'abord cet aspect binaire avant d'étudier le vocabulaire servant d'évaluation du rôle du Coran.

3.1. *Un discours « binaire » permanent*

L'univers décrit par le Coran est un univers binaire permanent. « Binaire » est ici entendu dans le sens de « ce qui ne comporte que deux états, ou deux ensembles d'éléments ». Cela apparait de façon quasi-évidente dès le début du texte dans l'ordre canonique : dès la sourate *al-Fātiḥa* le texte oppose ceux qui sont bien-guidés et les égarés, et ceux qui reçoivent la grâce face à ceux contre lesquels Dieu est en colère. Et les premiers versets de la deuxième sourate poursuivent :

> {Voilà l'Ecriture – au sujet de laquelle il n'est pas de doute – est bonne guidance pour les gens pieux : [ce sont] ceux qui croient au Mystère et qui font la prière, et qui font aumône sur ce dont Nous les avons pourvus, qui croient à ce qui est descendu vers toi et à ce qui est descendu avant toi et qui sont certains de [l'existence de] la Vie dernière : ceux-ci sont bien guidés par leur Seigneur et ce sont eux les vainqueurs ! Ceux [au contraire] qui dénient, que tu avertisses ou non, c'est égal, ils ne croient pas ! Dieu a scellé leurs cœurs, leurs oreilles et sur leurs yeux est un bandeau ; et ils auront un châtiment terrible ! (…) En leur cœur est une maladie et Dieu a augmenté cette maladie ; ils auront un châtiment terrible pour avoir menti ! (…) Ceux-là sont ceux qui ont troqué la bonne direction contre l'égarement.}[282]

282 ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ

La guidance dans la foi et la piété, qui est victoire, est opposée à l'égarement de la dénégation qui est aveuglement et malheur.

Le discours coranique classe la plupart des choses selon deux catégories, l'une « positive » et l'autre « négative ». Presque tous les concepts développés dans le Coran ont leur équivalent inverse dans l'autre catégorie. Voici à titre d'exemple quelques mots ou racines de mots, associés par opposition :

nūr (lumière) – *ẓulumāt* (ténèbres)
āḫira (Vie dernière) – *duniā* ((vie dans) ce bas-monde)
ṣāliḥ (bon, qui fait le bien) – *fāsiq* (pervers, scélérat)

Parfois un seul concept correspond à plusieurs éléments opposés. Dieu (*allāh*) – qui peut certes être désigné par de nombreux attributs – est par exemple opposé à Satan (*šayṭān*), le diable (*iblīs*), l'idole ou faux-dieu *ṭāġūt*, voire même les djinns (*ǧinn*) en tant que démons. Parfois ce sont deux groupes d'éléments qui s'opposent. Ainsi *fisq* (perversité), *ẓulm* (iniquité), *širk* (fait d'associer à Dieu un associé), *kufr* (impiété), etc. s'opposent à *taqwā* (piété) et *īmān* (foi), etc. Il n'est pas besoin cependant de dresser une liste exhaustive pour s'apercevoir que cette opposition binaire parcours tout le Coran : elle apparait rapidement à n'importe quel lecteur.

Plusieurs universitaires abordent cette opposition binaire. C'est le cas par exemple de T. Izutsu. Selon lui, l'atmosphère du Coran est celle d'une opposition essentielle, qui est tout d'abord l'opposition entre Dieu et l'homme, puis celles entre gens de l'Ecriture et gens sans Ecriture, entre le monde du visible et le monde de l'invisible, entre le monde présent et l'Au-delà[283]. Dans une étude récente, R. Gwynne souligne aussi l'importance des oppositions dans le texte coranique, comme élément fondamental de l'argumentation[284]. H. Toelle constate également cette bipolarité dans son ouvrage

يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7) (…) فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) (…) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى (16) Q2, 2–7, 10, 16a.

[283] Izutsu, *God and man*, chap. 3 « The basic structure of the Koranic Weltanschauung », spécialement pp. 78–79.

[284] « The Qur'ān is in many ways a single enormous contrast. (…) Many Qur'ānic passages phrased as comparisons prove on the analysis to be contrasts (…). The arguments here grouped under the rubric of "Contrast" are difference, inequality, opposition, contrariety, contradiction, reversal, and antithesis. All work in the same way in that they all turn ultimately on the ontological difference between good and evil, faith and disbelief, virtue and sin, the nature of which are stipulated by Revelation in the form of premises usable by reason. Contrast in the Qur'ān is thus the fundamental organizing principle, and "comparison" is one

concernant les quatre éléments (air, eau, terre et feu) dans le texte coranique[285], tandis que S. Schmidtke remarque le fonctionnement de paires, que ce soit des synonymes ou des contraires[286]. G. Gobillot note elle aussi les oppositions binaires présentes dans le Coran. Elle montre que celles-ci ne mènent pas à la conception d'un dualisme dans la religion islamique ; mais elle constate que ces oppositions concernent notamment la foi et l'incroyance avec les conséquences de celles-ci dans la vie après la mort[287].

Il nous semble clair en effet qu'il ne s'agit pas d'un dualisme : par exemple, si le terme « Dieu », positif, est opposé à plusieurs termes comme « Satan, démons, diable, *ṭāġūt* », cela ne signifie pas que le texte donne la même valeur, ou la même puissance aux deux, bien évidemment. La religion énoncée par le Coran n'est pas dualiste. Au contraire Dieu a l'absolue puissance, rien ne lui est égal, surtout pas Satan, même s'il est, du point de vue de l'utilisation du vocabulaire, le concept opposé. Même idée avec l'utilisation du vocabulaire concernant le bien (*ḫayr*) et le mal (*šarr*) : du point de vue du vocabulaire coranique ils fonctionnent comme deux opposés égaux, mais cela n'implique pas que théologiquement le Coran enseigne de leur donner la même valeur. En revanche, textuellement le Coran utilise l'opposition entre ces deux concepts. C'est ce type d'utilisation que nous voulons souligner ici.

Dans la continuation de cette idée, il est important de saisir que les éléments opposés sont en général à comprendre ensemble, englobés sous la puissance de Dieu, et se renforçant les uns les autres, comme le dit aussi

---

of its subsets ; this reverses the arrangements of topics in classical rhetoric, where contrast is a subset of comparison. » GWYNNE, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning*, p. 130.

285 « L'ensemble des traits sensibles à travers lesquels les figures du monde sont aperçues, puis accueillies comme désirables ou rejetées comme nuisibles, se trouvent tous – et ce ne peut être là un hasard – réunis dans deux des quatre éléments : l'Eau qui prend en charge les traits positifs et le Feu qui prend en charge les traits négatifs. (...) Cette bipolarité de l'univers coranique (...) qui se vérifie également à travers les figures complexes qui peuplent l'Ici-bas pose un problème délicat, car la question est de savoir s'il s'agit là d'une caractéristique propre à la culture islamique naissante ou d'une donnée plus générale. » TOELLE, *Le Coran revisité*, p. 242.

286 SCHMIDTKE, « Pairs and Pairing », *EQ*.

287 « Le dualisme coranique n'est pas un phénomène isolé. On le retrouve également dans la Bible, bien que le dualisme ait été considéré, au fil du temps, comme l'apanage presque exclusif des manichéens. La question qui se pose est donc davantage celle de la spécificité de ce dualisme qui s'exprime à travers un nombre important d'oppositions binaires (...). Néanmoins, le Coran, comme la tradition rabbinique, a rejeté la tension dualiste. En effet, ces oppositions, ainsi que beaucoup d'autres, concernent essentiellement la foi et l'incroyance, ainsi que leurs résultats pour les hommes après le Jugement dernier (...). » GOBILLOT, « dualisme », *DC*.

R. Gwynne ici à propos des oppositions entre les bien-guidés qui seront récompensés et les égarés qui seront punis :

> Suffice it to say here that, in the rhetoric of Qurʾānic argument, it is a false dichotomy to view such pairs of opposites as mutually exclusive, when *in these contexts* it is more productive to view them as coordinated, inclusive, and indicative of God's total power over humanity.[288]

Alors, sans passer ici en revue tout le vocabulaire coranique concerné, présentons alors les termes opposés ensemble, selon quatre domaines, même s'ils recouvrent parfois les mêmes termes.

3.2. *Le Coran « bonne direction »*

La binarité « guidance/égarement »

Nous l'avons vu, dès la sourate *al-Fātiḥa*, le Coran oppose bonne guidance et égarement. Le fait de diriger dans la bonne direction, de « bien guider », est généralement exprimé par la notion de *hudā*. Ce terme signifie « la direction, ce qui sert à guider quelqu'un et à montrer le bon chemin »[289]. La racine du terme est très répandue dans le texte : on y trouve 183 occurrences verbales, *hudā* s'y trouve 85 fois ainsi que 47 occurrences d'autres formes nominales. La quasi-totalité des emplois sont au sens figuré et servent à indiquer que Dieu guide les gens dans la bonne direction, comme on le voit par exemple à travers l'expression *hudan li-l-nās* « une bonne direction pour les gens »[290].

D'autres termes véhiculent la même idée ; notons surtout « le chemin » ou « la voie » (*sabīl* et son pluriel *subul*, employés respectivement 130 et 10 fois) ou *ṣirāṭ* (45 fois). L'expression « voie droite » (*ṣirāṭ mustaqīm*) revient 33 fois, et on trouve par exemple aussi appliqué au chemin le terme *sawī* « droit, non accidenté » 3 fois. Le terme *rušd* (11 emplois) et sa racine expriment aussi le fait d'être bien guidé.

Autoréférence

Ce qui guide est à la fois l'action de Dieu et les récitations muhammadiennes. En effet, dès le début du corpus, après la sourate *al-Fātiḥa*, il est déclaré que c'est le Coran qui guide :

---

288 Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning*, p. 142.
289 Kazimirski.
290 Par exemple Q6, 91 à propos de la Torah, ou Q2, 185 à propos du Coran.

> {Voilà pour toi l'Ecriture – au sujet de laquelle il n'est pas de doute – qui est bonne guidance (*hudā*) pour ceux qui sont pieux}[291]

Cela est répété en un certain nombre de passages, notamment les introductions métatextuelles. Par exemple :

> {*Ṭā'*, *Sīn* ! Celles-là sont les signes de la récitation (*qur'ān*) et d'une Ecriture éclairante, guidance (*hudā*) et bonne nouvelle (*bušrā*), pour les croyants.}[292]

Et un peu plus loin, le texte dit à nouveau :

> {Cette récitation (*qur'ān*) (…) ; c'est une voie droite (*hudā*) et un bienfait (*raḥma*) pour les croyants.}[293]

Un autre exemple :

> {Nous leur avons donné une Ecriture que Nous avons détaillée en connaissance, en tant que bonne direction (*hudā*) et bienfait (*raḥma*) pour un peuple qui croit.}[294]

De même, des djinns sont envoyés écouter la récitation de Mahomet et vont ensuite annoncer à leur peuple que cette récitation est un guide :

> {Lors Nous t'adressâmes une poignée de djinns pour écouter la récitation (*qur'ān*). Quand ils y assistèrent, ils se dirent : "Ecoutez !" et, quand ce fut fini, retournèrent à leur peuple pour lui donner l'alarme : "Ô notre peuple ! Nous avons entendu une Ecriture que l'on a fait descendre après Moïse, qui confirme ce qu'il y avait auparavant et qui guide (verbe *hadā*) vers le vrai et vers le chemin droit (*ṭarīq mustaqīm*) !"}[295]

Dans un passage similaire les djinns disent que le *qur'ān*

> {guide (verbe *hadā*) vers la bonne direction (*rušd*).}[296]

Dans le passage suivant, le « rappel de Dieu » est dit être aussi la « bonne direction venue de Dieu » – le fait que Dieu guide –, ainsi que « la plus belle des paroles », qui est aussi une « Ecriture » :

> {Dieu fait descendre la plus belle des paroles : une Ecriture harmonieuse en ses reploiements. Ils en ont la peau qui frissonne, ceux qui craignent leur

---

291 ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ Q2, 2.

292 طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ (1) هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (2) Q27, 1–2.

293 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ (…) (76) وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ (77) Q27, 76a–77.

294 وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ Q7, 52a.

295 وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (29) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (30) Q46, 29–30.

296 يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ Q72, 2a.

> Seigneur ! Mieux : leur peau et leur cœur s'attendrissent au rappel de Dieu. Telle est la bonne direction (*hudā*) de Dieu, par laquelle Il guide qui Il veut. Celui qui est égaré par Dieu n'a pas de guide.}[297]

Pour al-Ṭabarī, dans ce verset,

> La *hudā* de Dieu signifie « le fait que Dieu les assiste », (…) et {par laquelle Il guide qui Il veut} signifie « Dieu – le béni le Très-Haut – guide par le Coran qui Il veut de ses créatures. »[298].

Al-Ṭabarī souligne donc que Dieu guide au moyen du Coran.

Ce qui est descendu sur Mahomet est aussi appelé *ḥikma*, « sagesse »[299], ce qui peut aussi concourir à l'idée que le Coran est un guide :

> [Le Coran a été appelé *ḥikma*] parce qu'il est descendu selon la loi de l'exemple [donné aux croyants] en mettant chaque chose à sa place, ou bien parce qu'il contient la sagesse.[300]

Enfin, en d'autres passages il est dit que Dieu a facilité le chemin (*sabīl*) à l'homme[301].

Ainsi il s'agit non seulement d'une bonne voie, d'un chemin droit, mais encore de quelque chose qui dirige comme il faut, qui guide dans la bonne direction. Le Coran a un rôle de guide, d'orienteur, de directeur. Cela lui donne un label de guide moral, de directeur des consciences.

Ce trait du Coran est mis en valeur par la présence du vocabulaire opposé. L'expression « dans le chemin de Dieu » trouve son opposé dans l'expression « dans le chemin du faux-dieu (*ṭāġūt*) »[302]. De fait, à l'inverse de la bonne guidance, on trouve les substantifs *ḍalāl* « égarement » 47 fois et *ḍalāla* (9 fois), avec les « égarés » (*ḍāllūn*) (14 occurrences auxquelles on peut ajouter 9 occurrences du superlatif) ; les verbes de la racine sont relativement fréquents (117 fois). Le terme *ġayy* et ses dérivés expriment l'égarement et l'erreur (23 emplois de mots de cette racine), et d'autres termes comme *ʿiwaǧ* « tortuosité ».

297 اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ Q39, 23.

298 Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, commentaire de ce verset.

299 Cf. p. 143–144.

300 Suyūṭī, *Al-Itqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره.

301 Q80, 20.

302 Q4, 76.

3.3. *Le Coran « bienfait »*

La binarité « bienfait/malheur » et « récompense/châtiment »

Le texte mentionne aussi ce que Dieu donne. Soit il donne un bienfait (*raḥma* (78 fois), *niʿma* (36), *ḥasana* (27 fois), *ḫayr, faḍl, ālāʾ*), et cela va jusqu'à la récompense (*ǧazāʾ* : 31 emplois, *ṯawāb* 11 fois, *maṯūba* 2 fois) et la rétribution (*aǧr*) (93 fois), pour les victorieux. Soit il envoie un malheur[303], une calamité *ḍarrāʾ*, *ḍarr* ou *ḍurr*, *sayyiʾa*, *baʾs*, *šarr*, etc., et finalement un châtiment *ʿaḏāb* (315 fois) et *ʿiqāb* (20 fois) ou calamité (*riǧz*) pour les perdants. L'annonce de la récompense est une *bušrā*, c'est-à-dire une « bonne nouvelle ». La réalisation de « l'ordre de Dieu » (*amr allāh*) (environ 67 utilisations)[304] est souvent vue comme la réalisation impérative du châtiment. Tout un vocabulaire eschatologique, bien évidemment fortement chargé de valeur positive ou négative, accompagne ces idées – le « jardin » c'est-à-dire le paradis, et le « feu » c'est-à-dire l'enfer. Sans développer sur ce thème abondant, signalons simplement que les connotations de ces termes sont très fortes surtout dans une région où la chaleur est vécue comme une valeur négative et la fraîcheur comme une valeur positive. Cette binarité se retrouve aussi dans deux mots de la même racine qui désignent tous deux « ce qui est promis » : *waʿd* (49 emplois) et *waʿīd* (6 emplois). Le *waʿd* est la promesse positive de récompense au paradis[305], tandis que le *waʿīd* est la promesse de châtiment et peut se traduire « menace ». Enfin, il faut noter que dans certains passages le vocabulaire « positif » est utilisé avec ironie : ainsi les passages où il est dit que les iniques auront bientôt leur « récompense »[306].

---

303 Par exemple Q4, 78–79, qui établit que c'est Dieu qui envoie les malheurs aux iniques, alors que si un malheur touche Mahomet, cela ne vient pas de Dieu mais de lui-même.

304 L'expression *amr allāh* (*amr* de Dieu) revient 12 fois ; il faut y ajouter 9 fois où *allāh* est remplacé par un équivalent comme *rabbika*. Il faut noter aussi qu'il y a 46 fois où *amr* est suivi d'un pronom personnel qui peut désigner Dieu.

305 Même si pour certains lexicographes, tels al-Ǧawharī, *waʿd* peut également s'utiliser pour la menace de châtiment. Cf. *LA*, entrée *w-ʿ-d*.

306 Par exemple le verbe *baššara*, positif car signifiant « annoncer une bonne nouvelle », est utilisé ironiquement dans le verset : {Annonce [-leur] la bonne nouvelle d'un châtiment douloureux !} Q3, 21b ; cf. aussi Q9, 34 ; Q84, 24. Autre exemple où le terme « récompense » (*maṯūba*) est utilisé ironiquement pour signifier le châtiment : Q5, 60. De même *ǧazāʾ* : Q59, 17.

Autoréférence

C' est dans ce cadre que viennent prendre place les noms ou attributs positifs qui sont appliqués au Coran. La binarité, très tranchée, à propos de ce que Dieu donne, ne concerne pas seulement ce qui arrive aux hommes, mais aussi le Coran et les autres Ecritures qui leur sont envoyés.

Le Coran lui-même est un bienfait (*raḥma*) ou une grâce (*niʿma*). Par exemple :

> {*Ḥāʾ, Mīm*! Par l'Ecriture éclairante ! Nous l'avons fait descendre lors d'une nuit bénie : Nous avons vraiment averti ! En elle est détaillé tout ordre sage, ordre venu de Nous : Nous avons vraiment envoyé ! Et en tant que bienfait (*raḥma*) de ton Seigneur. Il est celui qui écoute, l'omniscient.}[307]

Raḥma signifie « attendrissement, bienveillance, pitié » et le « bienfait » qui en découle[308] : c'est par sa bienveillance et sa bonté que Dieu donne aux hommes des bienfaits. Ainsi le terme est à traduire « bienfait » plutôt que « miséricorde », terme qui exprimerait l'idée de pardon des fautes, laquelle est absente du terme *raḥma*. Cette notion de pardon des fautes est de son côté exprimée par les termes de la famille de *maġfira* et *ʿafū*, souvent en lien avec la notion de repentir (*tawba*).

Le mot *niʿma* signifie « grâce », « bienfait » donné par Dieu. On trouve l'expression :

> {Souvenez-vous du bienfait (*niʿma*) de Dieu à votre égard et de ce qu'Il a fait descendre sur vous de l'Ecriture et de la sagesse ; Il vous exhorte par cela.}[309]

Dans le même ordre d'idées, le terme *šifāʾ* « guérison » est utilisé trois fois pour décrire le Coran[310], et opposé à la maladie ou au mal qui atteint les dénégateurs (*maraḍ*). La racine *z-k-y*, qui véhicule l'idée de purification, est aussi utilisée. Rappelons aussi que le terme *furqān* peut aussi signifier « salvation ». Le Coran a donc un rôle de guérison et de purification.

Et le Coran est une promesse de récompense (*waʿd*), tout en contenant les menaces de châtiment (*waʿīd*)[311]. Enfin, le terme *bušrā* « bonne nouvelle » qui est également, nous l'avons vu, appliqué au Coran, montre le Coran à la fois comme l'annonce d'un bienfait et un bienfait lui-même.

---

307 حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5) رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (6) Q44, 1–6.

308 *LA*, entrée *r-ḥ-m*.

309 وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ Q2, 231b.

310 Q10, 57 ; Q17, 82 ; Q41, 44.

311 Q20, 113.

Il est également possible que des termes comme *faḍl* « supériorité, mérite ; bienfait, faveur, grâce »[312], ou encore *ḥasana*, *ḫayr*, *ālāʾ*, qui désignent un bienfait donné par Dieu, servent en certains versets à désigner le Coran.

3.4. *Le Coran « clarté »*

La binarité « clarté/ténèbres »

Dans le texte coranique, il est aussi question de « clarté » opposée aux « ténèbres ». Cette clarté s'exprime d'une part par le mot *nūr*, « lumière », employé 43 fois, et le participe présent *munīr* « éclairant », six fois. Il est complété par le synonyme *ḍiyāʾ* (trois emplois), ainsi que certains termes du champ lexical de la vue, de la clairvoyance : *baṣāʾir* (cinq emplois) par exemple. Le mot « lumière », comme la lumière du jour, par exemple[313], désigne généralement la lumière que Dieu donne. Elle représente un bienfait : c'est « une lumière grâce à laquelle on peut marcher »[314]. Dieu, notamment au moyen des Ecritures ou des signes, fait sortir les gens des ténèbres et les dirige vers la lumière ; ce thème revient sept fois.

Autoréférence

Ainsi se dessine l'autoréférence : ce qui est descendu sur Mahomet est qualifié de « lumière », au moyen de laquelle Dieu fait sortir les gens des ténèbres vers la lumière :

> {Croyez donc en Dieu, en Son envoyé, et en la lumière (*nūr*) qu'Il a fait descendre !}[315]
>
> {Vous est venu de la part de Dieu une lumière (*nūr*) et une Ecriture qui rend clair (*mubīn*), au moyen de laquelle Dieu guide ceux qui suivent ce qui Le satisfait vers des chemins de salut, et Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière (*nūr*), par Sa permission, et Il les guide vers la voie droite.}[316]

---

312 Kazimirski.

313 En quelques versets, Dieu est loué pour avoir créé les cieux et la terre, et mis en place les ténèbres et la lumière, comme en Q6, 1, ou pour avoir mis en place la lumière du soleil et de la lune (cf. Q10, 5).

314 Par exemple en Q57, 28.

315 فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا Q64, 8a.

316 قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16) Q5, 14–16. Cf. aussi Q14, 1.

Dans un passage contre les iniques, les forgeurs de mensonges et les associateurs, face à Mahomet évoqué au verset suivant – il s'agit donc bien ici de ce que celui-ci proclame –, le texte déclare :

> {Ils veulent éteindre la lumière (*nūr*) de Dieu de leurs bouches ! Dieu rendra complète Sa lumière (*nūr*), quand bien même les dénégateurs détesteraient cela !}[317]

Le Coran est une clairvoyance : Mahomet est enjoint par le texte à répondre à ses opposants que :

> {Dis : "Je ne fais que suivre ce qui m'a été inspiré de la part de mon Seigneur : ce sont des éclairs de clairvoyance (*baṣāʾir*) de mon Seigneur, une bonne direction et une miséricorde pour un peuple qui croit".}[318]

Comme dans le passage où Joseph reçoit un *burhān* de Dieu grâce auquel il évite le vice[319], le terme *burhān* « preuve, exposé » semble avoir le sens de « lumière, illumination »[320] ou de « fulguration d'évidence, lumière éclatante venue de Dieu »[321] dans le passage suivant, où il est appliqué au Coran :

> {Ô vous les hommes ! Une preuve décisive (*burhān*) vous est déjà parvenue de la part de votre Seigneur : Nous avons fait descendre, sur vous, une lumière (*nūr*) éclatante (*mubīn*).}[322]

La Torah puis l'Evangile sont aussi qualifiés de « lumière » (*nūr*)[323]. *Ḍiyāʾ* n'est pas utilisé pour désigner le Coran mais la Torah[324]. Le terme *baṣāʾir* est également applicable au Coran[325].

Par ailleurs, les racines étudiées plus haut (*f-r-q, f-s-l, b-y-n* « séparer pour rendre clair » ainsi que les verbes *yassara* « faciliter la compréhension », *ʿallama* « enseigner » et le terme *burhān* « preuve logique ») ont à nouveau leur place ici. Nous avions noté que leur utilisation à propos du texte coranique pouvait être interprétée dans le sens où « le Coran a été détaillé, ou exposé, par Dieu, de façon à être clair, intelligible ». Or une autre interprétation consiste à penser que le Coran rend clairs des éléments extérieurs à lui-même.

---

317 يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ Q61, 8.

318 قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ Q7, 203b.

319 Q12, 14.

320 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 78.

321 Gardet, « Burhān », *EI*².

322 يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا Q4, 174.

323 Cf. par exemple Q5, 44, 46.

324 Q21, 48.

325 Cf. notamment Q7, 203.

Ainsi, le Coran explique clairement les signes de l'action de Dieu, notamment dans les histoires du passé. Par exemple, dans le verset

> {… ainsi toutes choses avons-Nous parfaitement rendu intelligibles (verbe *faṣṣala* renforcé par le *maṣdar tafṣīl*)}[326]

les signes du jour et de la nuit, la racine *f-ṣ-l* indique le fait de clarifier les signes – ici les prodiges de la nature, signes de la puissance de Dieu. De même, le terme *mufaṣṣalāt* dans sa seule utilisation décrit les malheurs envoyés aux Egyptiens comme des « signes intelligibles »[327]. Il est aussi possible que l'idée soit que le Coran explique ou expose clairement une Ecriture précédente[328].

Faṣṣalnā « Nous avons explicité », « nous avons détaillé », etc., est employé cinq fois, dont trois dans la sourate *al-Anʿām* dans l'expression «*faṣṣalnā l-āyāt li-qawmin* »

> {Nous avons rendu clairs les signes pour un peuple…}[329]

Le terme *âyât* « signes » est très souvent employé avec le verbe de 2e forme de la racine *f-ṣ-l*. Et avec le verbe à l'inaccompli *nufaṣṣilu*, l'on trouve à chacune des six utilisations *āyāt* pour complément d'objet[330], de même pour les deux utilisations à la troisième personne du singulier *yufaṣṣilu*[331]. De même ce sont des *āyāt* qui « ont été séparées » ou « clarifiées » dans les trois utilisations de *fuṣṣilat*[332].

Les quatre utilisations de *bayyannā* « Nous avons rendu clair » ont pour complément d'objet *al-āyāt* et *al-bayyināt wal-hudā* : Dieu dit qu'il a rendu clairs les signes, c'est-à-dire ses actions dans le monde et le chemin à suivre.

Bayān « limpidité, clarté, explication, exposé, argument, éloquence »[333] est employé pour décrire le Coran, avec d'autres termes, en

> {Ceci est un exposé (*bayān*) pour les gens, une direction et une exhortation pour les pieux.}[334]

---

326 وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا Q17, 12b.
327 Q7, 133.
328 Cf. par exemple Q10, 37.
329 قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ Q6, 97b ; Q6, 98, 126.
330 Q6, 55 ; 7, 32 et 174 ; 9, 11 ; 10, 24 ; 30, 28.
331 Q10, 5 et Q13, 2.
332 Q11, 1 ; Q41, 3 et Q41, 44 (le titre de la sourate Q41 étant *Fuṣṣilat*).
333 Cf. *LA*, entrée *b-y-n*.
334 هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ Q3, 138.

Pour les lexicographes anciens, le Coran est ce qui rend clair toutes choses. Par exemple :

> Al-Zaǧǧāǧ a dit, à propos de la parole du Très-Haut : {Il a créé l'homme (*al-insān*) ; il lui a appris à s'exprimer (*bayān*)}, qu'on a dit : « Il a voulu désigner ici, par *« al-insān »*, le prophète – paix et bénédiction de Dieu sur lui – : [Dieu] lui a appris *al-bayān* c'est-à-dire le Coran, dans lequel il y a un *bayān* (une explication claire) de toutes choses. »[335]

Même, pour certains, le Coran est ce qui explique les éléments de la religion :

> Dans Sa parole – qu'Il soit exalté et magnifié – {Nous avons fait descendre l'Ecriture sur toi, comme un éclaircissement (*tibyān*) de toute chose (*kull šay'*)}, le sens en est : « Tout ce dont toi et ta communauté avez besoin en tant qu'affaires de la religion t'a été rendu clair dans [cette Ecriture] ». *Kull šay'* est un terme général auquel on a voulu donner un sens particulier (les affaires de la religion).[336]

Par ailleurs, le Coran est clair dans le sens où il sépare clairement le bien du mal, les croyants des incroyants, etc. ; il sauve les croyants. Par exemple, le *Lisān al-ʿarab* indique que :

> à propos de {Par celles qui séparent net (*al-fāriqāt farqan*) !}[337] et de {Sépare (verbe *f-r-q*) entre nous et ce peuple pervers}, al-Ṯaʿlab a dit qu'il s'agit des anges qui séparent le licite de l'illicite.[338]

Le nom *furqān* appliqué au Coran a aussi été souvent interprété comme voulant dire que le Coran sépare le bien du mal[339]. La racine *f-ṣ-l* sert aussi à déclarer que Dieu « séparera » entre les hommes au Jour de la résurrection[340]. Est également présente l'idée que Dieu a expliqué ce qu'il a interdit aux hommes[341]. La racine *b-y-n* donne aussi ce sens de distinction, d'abord par le terme *mubīn* : son sens premier est « qui rend clair », même si nous avons suggéré plus haut qu'il peut aussi avoir un sens adverbial. L'expression *kitāb*

---

335 *LA*, entrée *b-y-n*. Citation coranique : خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) Q55, 3–4.

336 *LA*, entrée *b-y-n*. Citation coranique : وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ Q16, 89b.

337 فالفَارِيقَات فَرْقًا Q77, 4.

338 *LA*, entrée *f-r-q*. Citation coranique : فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ Q5, 25b.

On retrouve cette idée dans la tradition, à propos du prophète, par exemple dans ce commentaire de hadith dans le *Lisān* : « Dans le hadith on trouve : « Mahomet est un *farq* entre les gens », ce qui signifie qu'il sépare les croyants des impies selon qu'ils l'approuvent ou le traitent de menteur. ». *LA*, entrée *f-r-q*.

339 Cf. notre étude du terme *furqān*, p. 91 ss.

340 Cf. Q22, 17 ; Q32, 25 ; Q60, 3.

341 Q6, 119.

mubīn qualifiant le Coran peut aussi vouloir dire « une Ecriture qui rend clair » – et est généralement comprise comme cela. Par exemple :

> La parole du Très-Haut : {*Ḥā᾽. Mīm*. Par l'Ecriture *mubīn* !} signifie « par l'Ecriture qui rend clair (*bayyin*, participe actif du verbe de 2e forme *bayyana*) ». Et on a dit : « *al-mubīn* signifie « qui a séparé (*abāna*) les chemins de la bonne direction (*ṭuruq al-hudā*) des chemins de l'égarement (*ṭuruq al-ḍalāla*), et qui a exposé en termes clairs (*abāna*) tout ce dont a besoin la *umma*. » Al-Zaǧǧāǧ a dit que la 1e et la 4e formes du verbe étaient équivalentes (car *mubīn* est le participe actif de la 4e forme). Le sens de *mubīn* est « *mubīn* [dévoilant] son bien et sa bénédiction », ou bien « *mubīn* [séparant] le vrai du faux et le licite de l'illicite », et encore « *mubīn* [démontrant] que la prophétie de notre seigneur l'envoyé de Dieu – paix et bénédiction de Dieu sur lui – est la vérité », et « *mubīn* [expliquant clairement] les histoires des prophètes ».[342]

Parmi les nombreux autres termes de la racine qui peuvent être compris comme décrivant le Coran comme « rendant clair des éléments extérieurs », mentionnons par exemple le verbe de 10e forme :

> Dieu – qu'Il soit exalté et magnifié – a dit : {Voilà comment nous expliquons les signes afin que tu rendes clair (*tastabīna*)[343] le chemin des criminels}. [Le *Lisān al-ʿarab* met ici *sabīl* (chemin) à l'accusatif] Le sens est « et que tu rendes clair, toi ô Mahomet, le chemin des criminels – c'est-à-dire que tu progresses en connaissance sur ce point – et qu'ainsi, le chemin des criminels étant évident, celui des croyants le soit aussi. » La plupart des lecteurs lisent *wa-l-tastabīna sabīlu l-muǧrimīn* [que le chemin des criminels soit clair] (c'est-à-dire avec « le chemin » comme sujet et non comme complément d'objet direct, comme dans la traduction de D. Masson {Voilà comment nous expliquons les signes afin que le chemin des coupables soit clairement connu.}) ; le verbe est alors intransitif.[344]

Parmi les termes opposés à l'idée de clarté se trouvent *ẓulumāt* « les ténèbres » (23 occurrences), et de nombreux autres termes déjà vus – l'erreur, l'égarement –, le fait que les dénégateurs sont traités d'aveugles, etc. L'absence de foi ou le fait de disputer contre Dieu est une absence de science (*ʿilm*).

Ainsi, le Coran « rend clair » : il explicite les signes et clarifie le chemin.

---

[342] *LA*, entrée *b-y-n*. Citation coranique : حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) Q43, 1–2 ; Q44, 1–2.

[343] Il s'agit du verbe *istabāna*, 10e forme de la racine *b-y-n*. « La 10e forme *istabāna* signifie « être évident, clair » et « savoir quelque chose » s'il est suivi d'un complément d'objet direct. » *LA*, entrée *b-y-n*.

[344] *LA*, entrée *b-y-n*. Citation coranique : وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ Q6, 55.

3.5. *Le Coran «vérité»?*

La binarité concerne aussi le domaine de la certitude opposée au doute. Or tout le vocabulaire qui se développe dans ce champ lexical concerne la foi: elle est certitude. Cette certitude est notamment exprimée par les racines *ṣ-d-q, š-h-d* et *y-q-n*.

Or un terme-clef de ce champ lexical est le mot *ḥaqq*. Très utilisé dans le Coran (247 fois), il est porteur de multiples sens. Il était d'usage courant en arabe avant son utilisation coranique[345] et a de nombreux sens, principalement ceux de «un droit» (c'est-à-dire, ce dont on est digne), «un devoir», «une vérité»[346]. Si nous considérons ce que les lexicographes de la période classique écrivent sur le sens du mot *ḥaqq*, nous voyons qu'ils le comprennent comme «vérité»; mais plus en détail, c'est l'idée de Création et l'idée de véracité qui priment, plutôt que celle de vérité[347]. Comme le fait remarquer D. Burrell dans la récente *Encyclopaedia of the Qur'ān*:

> So the truth of the Qur'ān is of a paradoxical sort: it turns on accepting as true what the Qur'ān reveals, and then on following the «straight path» it prescribes to allow that truth to be realized, and so confirms one's original acceptance. Recourse to metaphor signals our inability to say anything

---

345 Dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, D.B. MacDonald et E.E. Calverley indiquent que *ḥaqq* au sens de «quelque chose de droit, vrai, juste, réel», est courant dans la poésie antéislamique, et qu'avec le sens de «vérité», il apparait dans les proverbes arabes (MacDonald, Calverley, «Ḥaḳḳ», *EI*.). Par ailleurs, selon al-Rāġib al-Iṣfahānī (p. 246), son sens premier en arabe serait «concordance, accord entre deux choses» (*al-muṭābaqa wal-muwāfaqa*). La plupart des équivalents sémitiques de la racine ont pour sens «graver» et «prescrire, ordonner» (cf. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, entrée *ḥ-q-q*.) ce qui rejoint une idée d'aspect concret ou de volonté de rendre concret.

346 Cf. *LA*, entrée *ḥ-q-q*.

347 D'après le *Lisān al-ʿarab*, le mot *ḥaqq* signifie «vérité» en tant que «véracité de la narration, de la relation d'un évènement» (*ṣidq al-ḥadīṯ*), et surtout en tant que «certitude après le doute» (*al-yaqīn baʿd al-šakk*), ou encore «ce qui est opposé au *bāṭil*» (le «faux», mais aussi le «vain») (*LA*, entrée *ḥ-q-q*.).

De même, al-Ḫalīl ne parle de *ḥaqq* que comme l'inverse du *bāṭil*, et comme «devoir»: il ne donne pas directement le sens de vérité (à l'entrée de la racine *b-ṭ-l*, on trouve pour le verbe *abṭala*: «mentir»), donc *bāṭil* signifie «mensonge» et *ḥaqq* porte l'idée de «vérité»; al-Ḫalīl n'est pas préoccupé de définir une telle notion, et pour lui la *ḥaqīqa* est «la certitude à propos d'une chose» (cf. *KA*, entrée *ḥ-q-q*).

Al-Rāġib al-Iṣfahānī indique que *ḥaqq* signifie soit «celui qui crée, invente selon ce qu'exige la sagesse», c'est-à-dire Dieu créateur; soit «ce qui est créé selon ce qu'exige la sagesse»; soit encore «certitude d'une chose conforme à cette chose» (idée de véracité de la croyance); soit enfin, «parole conforme à un acte» (idée de véracité de la parole). (Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrée *ḥ-q-q*).

> directly about this « truth », since it embodies the ineffable relation of creation to the creator.[348]

Ainsi, plutôt que « La Vérité » comme concept philosophique, *al-ḥaqq* est la certitude de la véracité d'un propos : « accepter comme vrai » un message, qui, étant appliqué, se révèle en retour véridique. Dans un certain nombre de passages, le Coran est qualifié de *ḥaqq*, et dans d'autres il est dit que Dieu a fait descendre le Coran « avec, par, au moyen de, dans » le *ḥaqq*, que les signes de Dieu sont récités « avec, par, au moyen de, dans » le *ḥaqq*. On peut comprendre alors ces passages comme signifiant d'une part, que le Coran existe vraiment, qu'il est vraiment descendu d'auprès de Dieu et que ce sont vraiment les signes de Dieu qui sont récités ; et d'autre part, que le Coran (en tant que texte ou message) décrit fidèlement la réalité, qu'il ne ment pas[349]. Cela ne signifierait donc pas que le Coran est « La Vérité » en tant que concept abstrait[350]. Il en est possiblement de même lorsque ce terme est appliqué à Dieu dans le Coran : l'analyse de ce que les commentateurs et lexicographes classiques ont écrit à ce sujet montre que pour eux cela ne signifie pas que Dieu est « La Vérité », mais que le Dieu unique existe vraiment, et que Dieu est véridique dans ses actions[351]. Bien sûr

---

348 Burrell, « Truth », *EQ*. Ajoutons que le mot *ḥaqīqa*, qui va désigner en arabe classique la vérité, le vrai état d'une chose, et aussi le sens propre opposé au sens figuré, ne se trouve pas dans le Coran.

349 Le texte précise que les histoires des prophètes sont racontées – dans le Coran – « par le *ḥaqq* », c'est-à-dire, semble-t-il, « vraiment », pour signifier que ce qui est raconté dans le texte est ce qui s'est vraiment passé, est ce qui est vraiment arrivé à ces prophètes antérieurs (Cf. par exemple Q3, 62 ; Q18, 13 ; Q28, 3 ; Q5, 27). Et parfois dans le Coran Dieu prend directement la parole pour qualifier sa propre parole de « parole vraie » (Par exemple Q6, 73, ou encore en Q32, 13 et en Q38, 84–85 lorsque Dieu dit que sa parole {Je remplirai la géhenne avec toi [ô Satan] et de tous ceux qui t'ont suivi !} ou {Je remplirai la géhenne avec, tout ensemble, des djinns et des hommes !} est vraie ; et également, lorsque Dieu qualifie de *ḥaqq* la parabole du moustique, faite par lui, Q2, 26). Le verbe *ḥaqqa*, « se réaliser », de la même racine que *ḥaqq*, est utilisé pour signifier que la parole de Dieu s'est réalisée (Cf. Q11, 33 ; Q11, 96 ; Q40, 6). Donc, dans ces passages métatextuels, *ḥaqq* est employé dans un sens de véracité : « conformément à la réalité ».

350 Malgré ce que les traductions les plus courantes en langue française ont tendance à laisser croire : l'expression *al-kitāb bil-ḥaqq* est traduite « l'Ecriture [*chargée*] de la Vérité » par R. Blachère ; « l'Ecrit porteur du Vrai » ou « dans le Vrai » par J. Berque ; « le Livre avec la Vérité » par D. Masson ; « le Livre [contenant] la vérité » ou « le Coran [renfermant] la vérité » par S.H. Boubakeur.

351 D. Gimaret indique que les lexicographes anciens en donnent trois sens : tout d'abord que Dieu existe pour de bon, son « existence est avérée » (*ḥaqq* est alors synonyme de *mawǧūd*, *kā'in* et *ṯābit* : « existant ») ; ensuite que Dieu « est le seul vrai Dieu », « le seul qui mérite d'être adoré », lui seul possédant la divinité ; et enfin, que Dieu est véridique « dans

si l'on porte ces concepts à une dimension absolue, selon laquelle Dieu seul existe vraiment et Dieu seul est absolument véridique, cela rejoint l'idée que Dieu est la seule Vérité. Mais l'idée de départ, dans le texte, est la certitude de *l'existence* de Dieu énoncée, et la *véracité* de ce qu'il dit – à travers les récitations coraniques.

Ainsi, la notion présente dans le Coran est celle de certitude et de véracité avant d'être celle de vérité. Et cette notion concerne la foi. Certitude et véracité sont mises en valeur dans le texte par la présence d'un important vocabulaire concernant le doute et le mensonge.

Autoréférence

Le Coran est souvent qualifié de *ḥaqq*, mais souvent le sens est aussi que le Coran est venu « par le *ḥaqq* » plutôt que « le Coran est le *ḥaqq* ». Par exemple :

> {C'est qu'en effet Dieu a fait descendre l'Ecriture par le *ḥaqq*.}[352]

En d'autres passages le Coran est clairement appelé *ḥaqq*, ainsi :

> {Dis : "Ô hommes ! Le *ḥaqq* vous est venu de votre Seigneur !"}[353]

Mahomet a été envoyé par Dieu « avec la religion du *ḥaqq* »[354].

Enfin quelques autres termes dans le Coran servent à qualifier la valeur de sagesse des récitations muhammadiennes. Ainsi le terme *ḥikma* « sagesse » et sa racine[355] ; et le terme *ʿilm* « science, savoir »[356].

À l'étude du vocabulaire attestant et confirmant que le Coran vient de Dieu, notamment à travers les mots *ḥaqq* et *ṣidq*, on remarque rapidement la mise en place d'une forte opposition entre véracité et erreur, laquelle est alors solidement reliée à une opposition entre certitude et doute, entre foi/croyants et dénégations/dénégateurs. En effet le refus du doute est énoncé aussi fortement que la certitude. La certitude, la foi en le Coran et en son origine divine, ainsi que le bon témoignage, sont valorisés, tandis

---

ses paroles et ses actes » : tout ce qu'il dit et fait est vrai, juste, bon, et sérieux (Cf. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, pp. 138–142).

352 ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ Q2, 176a.

353 قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ Q10, 108a.

354 Q61, 9.

355 Par exemple Q17, 39; cf. aussi p. 143–144.

356 Par exemple Q2, 120.

que le doute ou la dénégation sont clairement rejetés. Ceci tout particulièrement dans une perspective eschatologique, ceux qui croient rencontrant le paradis pendant que ceux qui dénient rencontreront l'enfer. Le vocabulaire opposé, celui du doute, avec les racines *š-k-k, r-y-b, m-r-y*, joue également un rôle dans le renforcement de la certitude que ce Coran est de Dieu.

3.6. *Conclusion*

Ainsi en utilisant ce vocabulaire positif en même temps qu'un vocabulaire négatif qui lui est opposé, le texte construit une image très positivement connotée du rôle du Coran dans la vie des humains. Les différents éléments interagissent et sont souvent cités ensemble, par exemple :

> {Ceci [le Coran] est un exposé (*bayān*) pour les gens, une direction (*hudā*) et une exhortation (*maw'iẓa*) pour les gens qui sont pieux.}[357]

La binarité du vocabulaire coranique rehausse l'aspect positif attribué aux récitations muhammadiennes. Ces thèmes sur le rôle du Coran sont aussi ceux des Ecritures juives et chrétiennes telles que décrites dans le Coran : un guide, une lumière, un bienfait donné par Dieu, etc.

La binarité a également une conséquence importante dans la description du phénomène coranique : le Coran est une bonne voie en fonction de l'attitude de ceux qui le reçoivent. Soit les destinataires sont « les croyants »[358], alors le Coran est défini positivement pour eux ; soit les destinataires sont « les incroyants », et alors le Coran est défini négativement pour eux.

Conclusion sur les choix de vocabulaire concernant le Coran comme phénomène

Notre étude du vocabulaire employé dans la présentation du phénomène coranique a exploré :

- d'une part les mots décrivant l'apparition du Coran : Dieu est l'origine du texte, et il le « fait descendre sur » un messager selon un processus de « révélation » ;

[357] هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ Q3, 138.

[358] Parmi de nombreux exemple, le début de la sourate Q27 cité ci-dessus, et qui désigne le Coran comme « bonne direction » et « bienfait », est suivi d'un verset qui précise que cela est {pour les croyants, ceux qui font la prière, donnent l'aumône et croient en la Vie dans l'Au-delà} et que ceux qui ne croient pas en la Vie dans l'Au-delà seront punis en enfer. Autres exemples : le début de la sourate *al-Baqara* et Q31, 3.

- d'autre part ceux décrivant le phénomène de transmission et de communication de ce texte : le Coran en tant que communiqué aux humains sous forme de parole,
- et enfin, ceux utilisés pour mettre en avant l'aspect éminemment positif du Coran : il guide, éclaire, guérit.

Outre le caractère omniprésent de l'autoréférence, nous avons déduit de cette analyse trois caractéristiques de ce choix de vocabulaire.

La première caractéristique est la *référence* assez évidente *au judaïsme et au christianisme* dans la définition du processus d'apparition du texte : Dieu communique à son prophète par inspiration révélée. Ce que nous avions constaté pour le vocabulaire décrivant le Coran comme texte se trouve confirmé : le discours autoréférentiel met le phénomène coranique à la suite des phénomènes de révélation prophétiques du judaïsme et du christianisme. Notons que ce processus d'apparition du texte *diverge* des concepts de révélation tels que généralement compris dans le judaïsme et dans le christianisme. Il en est de même pour le rôle du prophète, reprenant et mélangeant certains traits de certains types de prophètes du judaïsme. Et il en est ainsi pour la notion de récitation et de prêche destinés à un public. Toutefois – et cette nuance est importante – cela ne signifie pas pour autant que le texte ne se réclame pas de ces concepts en entier.

Le deuxième élément est que les termes utilisés pour désigner le phénomène en tant que communiqué aux hommes – par Dieu, mais surtout par le prophète – soulignent la *fonction de message* du texte. Le texte, qui est annonce, discours, bonne nouvelle, récit, menace et promesse, etc., doit être reçu, doit atteindre ses interlocuteurs. Il est unilatéral, provenant de Dieu.

Enfin, l'utilisation de termes comme *images positives* valorisent le phénomène coranique. Se décrivant comme une lumière, la bonne direction, une bonne nouvelle, une guérison, etc., le Coran se donne à lui-même une appréciation très positive. Son propre « choix » d'utiliser parallèlement un vocabulaire opposé crée une binarité qui relève d'autant plus son propre aspect positif.

Ajoutons une remarque extérieure : la façon dont les lexicographes anciens comprennent ces termes va, semble-t-il, vers une assimilation entre ce qui concerne précisément les récitations muhammadiennes et ce qui concerne l'action de Dieu de façon générale. Bien qu'extérieur, cet élément est un indice de la façon dont le texte présente les choses ; nous creuserons ce point dans la partie suivante.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

Notre analyse du vocabulaire utilisé dans le Coran pour exprimer ce qu'est le Coran s'est réalisée sur deux plans : l'étude des termes servant à désigner l'objet Coran *en tant que texte*, et l'étude des termes servant à désigner l'objet Coran *en tant que phénomène*. L'analyse des premiers nous a permis de formuler une double conclusion, laquelle a été vérifiée et confortée par l'analyse des seconds. La voici :

1) D'une part, le vocabulaire utilisé oriente l'autoréférence vers la désignation du Coran comme objet lié aux religions juives et chrétiennes. Les connotations portées par les mots employés, l'atmosphère de mystère et de solennité qui les accompagne, ainsi que les thèmes explicitement abordés par ces termes indiquent la volonté de situer le Coran comme texte et comme phénomène dans la droite ligne des textes (Ecritures saintes) et phénomènes (révélation à un prophète, proclamation de cette révélation, lecture liturgique) du judaïsme, du christianisme et des sectes associées. Ainsi le Coran se réclame de ces éléments judéo-chrétiens : il se dit « Ecriture sainte révélée par Dieu à un prophète et récitation liturgique » : une « Ecriture » qui se veut « façon judéo-chrétienne ». De plus, la mise en scène sous forme de titres, d'introductions, accompagnés notamment de lettres isolées, renforce l'idée que le Coran est en lien avec le surnaturel et lié à un culte : une dimension mystérieuse lui est conférée, à l'imitation des cadres judaïques ou chrétiens.
2) D'autre part, l'emploi d'un certain nombre de termes montre la volonté de souligner la dimension communicative du Coran. Cette dimension se cristallise notamment autour des termes *ḏikr* – « mentionner pour rappeler » – et *āyāt* – des « signes ». Le Coran est un message, ce qui implique non seulement un locuteur et un média, transmetteur (le prophète) mais aussi un destinataire. En soulignant la nature de message, annonce, discours, récit, menace, et surtout rappel et signe, du Coran, le texte nous fait comprendre son souci de la réalisation d'un but : que les destinataires entendent et comprennent ce message et de ce fait changent leur comportement. Toutefois ce dernier élément – que les destinataires changent leur comportement – est seulement *implicite* : il n'est que peu exprimé et on ne sait pas ce

> qu'il concerne. La seule chose importante est l'enjeu : que le message soit reçu.

Par ailleurs, la dernière partie de notre étude nous a montré un autre élément : une auto-appréciation. Le Coran est constamment décrit comme positif. L'utilisation d'un vocabulaire positif incite les auditeurs à répondre au but attribué à l'action du Coran par le comportement implicitement souhaité. La notion de clarté permet aussi de désigner comme peu logique le refus de répondre positivement.

Cette étude nous a permis de vérifier et d'affiner, d'une manière quasi-exhaustive, la portée du vocabulaire utilisé dans une logique autoréférentielle. Toutefois, elle ne saurait suffire à saisir le message que l'« auteur » du Coran souhaite communiquer à propos de ce qu'est le Coran, que ce soit en tant que texte ou en tant que phénomène. Une étude de l'utilisation de ce vocabulaire dans le cadre d'une *argumentation*, à travers la mise en place de correspondances internes, est nécessaire pour comprendre le message que l'auteur veut transmettre à l'auditeur. C'est ainsi que nous abordons maintenant la partie consacrée à l'étude synchronique de l'argumentation autoréférentielle.

PARTIE II

L'AUTORÉFÉRENCE INDIRECTE : STRATÉGIES ARGUMENTATIVES

INTRODUCTION DE LA PARTIE II

Le texte coranique utilise, nous l'avons vu, un certain vocabulaire pour s'auto-définir. Etudions à présent comment le texte coranique utilise ce vocabulaire de manière à construire une *argumentation* autoréférentielle. Cette argumentation, multiple, apporte, par petites touches implicites ou bien avec force, des notions qui complètent, rectifient, précisent, affinent la perception que le Coran « veut » que l'auditeur/lecteur ait de lui. Nous abordons ainsi l'autoréférence que nous avons appelée « indirecte » ou « implicite » car elle fonctionne d'une façon plus complexe que le simple vocabulaire descriptif.

Rappelons que nous avons choisi dans cet ouvrage de présenter uniquement une analyse fondée sur une approche *synchronique* du texte coranique, c'est-à-dire une approche qui considère le texte comme formant un tout, un corpus défini. L'approche synchronique se veut aussi liée à l'idée que le texte est le produit d'une volonté unifiée : celle d'un seul « auteur » ou d'un groupe d'« auteurs » s'étant entendus sur l'essentiel du message qu'ils souhaitent transmettre. Dans une perspective religieuse, le texte est en général lu comme cela : comme énonçant quelque chose de logique, d'argumenté – car issu de la volonté divine – et dont le croyant reçoit et accepte les arguments. A l'inverse, dans un cadre universitaire, la question de savoir si le texte coranique est effectivement le fait d'une ou de plusieurs volonté(s), ou d'aucune volonté (hasard) ou de volontés contradictoires (corrections ultérieures), demeure présente même lorsque nous nous apprêtons à mener une approche synchronique du texte. Toutefois, nous proposons d'explorer le Coran en tant que texte argumenté, c'est-à-dire de nous mettre à la recherche de ce que le ou les « auteur(s) » a/ont voulu communiquer comme message au sujet du Coran. Et plus précisément, à la recherche de ce que l'« auteur » a voulu communiquer comme message au sujet du Coran *à l'intention d'un auditeur ou d'un lecteur qui dispose de l'ensemble du texte et qui tient ce texte pour un ensemble logique*.

Au fil de notre travail d'analyse, nous avons découvert que l'autoréférence implicite se déploie selon trois stratégies principales. Chacune de ces stratégies argumentatives se base sur la description de phénomènes autres que le Coran : en décrivant et commentant ces phénomènes, et en imbriquant ce discours au sein d'autres logiques, le texte coranique amène son discours sur ces phénomènes à jouer un rôle particulier dans l'argu-

mentation sur lui-même. Dans une partie A, nous aborderons la stratégie argumentative utilisant le phénomène des actions de Dieu dans le monde ; lors de la partie B, il s'agira du phénomène représenté par les Ecritures sacrées antérieures. Dans la partie C, nous présenterons la stratégie argumentative basée sur deux autres éléments : le rôle de Mahomet et les passages à tonalité polémique. Enfin, dans une partie D, nous présenterons les procédés rhétoriques qui soutiennent toute cette argumentation, dont nous tenterons d'expliciter les enjeux et les conséquences.

A. LA STRATÉGIE D'ARGUMENTATION A :
LE DISCOURS SUR LES ACTIONS DE DIEU

Les discours sur différents phénomènes qui ont pour caractéristique commune d'être une action de Dieu (phénomènes naturels, futur eschatologique, évènements du passé) constituent la base d'une argumentation autoréférentielle. Voici l'analyse de chacun de ces discours.

1. Le discours coranique relatif aux phénomènes naturels

1.1. *Le Coran décrit les phénomènes naturels*

Le texte coranique parle régulièrement des différents phénomènes de l'univers : le ciel et la terre (ou les cieux et la terre) ; le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres ; les éléments météorologiques (la pluie, le vent, les nuages, le tonnerre…) et notamment l'eau qui nourrit la terre ; les astres (le soleil, la lune, les étoiles) ; la mer et les bateaux qui y naviguent ; les montagnes ; les plantes (notamment les fruits) et les animaux (notamment les troupeaux dont on se nourrit) ; l'espèce humaine en son phénomène de reproduction ou de Création, de mort et même de résurrection par Dieu. On peut ajouter à cela la présence de considérations sur les phénomènes de la vie humaine et sociale, comme la richesse et la pauvreté, plus rarement l'agriculture et le commerce, etc. Voici un exemple :

> {Dieu est Celui qui a élevé les cieux sans piliers que vous puissiez voir, puis s'est assis sur le trône et a mis en service le soleil et la lune, chacun courant jusqu'à un délai fixé. Il élabore l'ordre et explique en détail les signes, [espérant que] vous soyez certains de la rencontre avec votre Seigneur ! C'est Lui qui a étendu la terre et qui a mis en elle des ancrages et des fleuves et toutes sortes de fruits. En elle Il a fait les deux partenaires du couple ; Il couvre le jour par la nuit. Il y a vraiment en cela des signes pour un peuple qui réfléchit ! Et sur la terre il y a des parcelles voisines les unes des autres, et des jardins de vignes, de céréales et de palmiers en touffes ou non en touffes. Elles sont irriguées par la même eau, [et pourtant] Nous favorisons certains d'entre elles en ce qui concerne leur produit. Il y a vraiment en cela des signes pour un peuple qui comprend !}[1]

---

[1] اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى

En voici un autre exemple :

> {Avez-vous considéré l'eau que vous buvez ? Est-ce vous qui l'avez fait descendre des nuages ou sommes-Nous Celui qui l'a précipitée ? Si Nous l'avions voulu, Nous en aurions fait une [eau] saumâtre. Que n'en êtes-vous pas reconnaissants !}[2]

Ce passage, ainsi que les versets qui le précédent et ceux qui le suivent, invitent les hommes à considérer la toute-puissance de Dieu et leur propre incapacité à créer d'eux-mêmes les êtres humains, les semences et les cultures, l'eau, le feu et les arbres.

Les passages mentionnant les phénomènes naturels sont nombreux. Ils affirment généralement l'existence de Dieu et son omnipotence[3] : il est le créateur du ciel et de la terre, de toute la nature et des humains ; il contrôle tout l'ordre qui régit les créatures. Il est souverain en tout.

1.2. *Le Coran commente les phénomènes naturels*

Le texte termine souvent sa description des phénomènes naturels par une proposition que nous qualifions d'« aparté »[4] : la « voix du texte » vient en quelque sorte faire un « commentaire » de ce qu'elle vient de dire. Dans l'exemple ci-dessus (Q13, 2–4) le commentaire que le texte fait sur ces phénomènes naturels est qu'« il y a vraiment en cela des signes (*āyāt*) pour un peuple (*li-qawmin*) qui réfléchit », et une autre fois, qu'« il y a vraiment en cela des signes (*āyāt*) pour un peuple (*li-qawmin*) qui comprend ». Ainsi le texte fait-il souvent de tels commentaires après ses descriptions, par cette formule ou des formules similaires.

L'emploi du terme *āya*, « signe », montre que les phénomènes naturels décrits représentent quelque chose au-delà d'eux-mêmes : ils servent à don-

---

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4) Q13, 2–4.

[2] أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ (68) أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (69) لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ (70) Q56, 68–70.

[3] Par « omnipotence » ou « toute-puissance » divine, nous n'entendons pas uniquement le terme arabe *qudra* – Dieu est puissant – mais la capacité générale de Dieu de tout faire : exister, tout savoir, tout maîtriser, tout comprendre, écouter, voir, juger, pardonner, créer, donner, faire vivre et mourir, etc. – tous les attributs divins. La notion de théologie islamique qui y correspond est donc plutôt le *tawḥīd*.

[4] Nous reviendrons plus loin sur ce procédé, pp. 364 ss.

ner une indication sur quelque chose de plus important. C'est pour cette raison que l'« auteur » du texte décrit ces phénomènes. Son but est que l'auditeur ou le lecteur les considère comme indiquant une autre réalité : la toute-puissance de Dieu.

Il en est de même pour l'expression *li-qawmin* « pour un peuple qui... » utilisée dans ces apartés. Elle apparaît vingt-neuf fois dans l'ensemble du Coran pour indiquer à qui s'adressent les signes de la nature. Les verbes utilisés dans l'expression concernent surtout le fait de « réfléchir » (*ʿaqala* « comprendre » et *tafakkara*, « réfléchir », sont employés sept fois chacun), et l'idée de « croire », « être certain » (*āmana* « croire » est employé cinq fois, *ʿalima* « savoir » deux fois), puis l'idée d'« écouter » et enfin d'« être pieux » et de « remercier ». Textuellement, l'expression signifie « pour un peuple qui comprend, qui croit, etc. ». Or il nous semble qu'en fait, l'idée n'est pas que les signes sont destinés uniquement « à un peuple qui comprend, etc. » d'avance, mais que ces signes sont « pour que le peuple comprenne, etc. ». À notre sens, c'est ainsi que l'on doit comprendre les deux phrases-commentaires du passage de la sourate *al-Raʿd* (Q13) cité plus haut[5]. Le texte énonce le but qu'il se donne, et en même temps, il formule implicitement, mais fortement, un ordre : « Ecoutez ! Comprenez ! Réfléchissez ! Croyez ! Sachez que ... ! Soyez pieux et reconnaissants ! » Notons que nous trouvons aussi, pour exprimer la même idée, d'autres termes à la place de *qawm* « peuple » – qui fait simplement référence aux gens – ou même la particule *li* « pour » toute seule, suivie d'un terme désignant un groupe de gens : par exemple, « pour (*li*) ceux qui (s') interrogent »[6], qui signifierait donc – pas toujours mais en fonction du contexte – : « pour qu'ils (s') interrogent ».

À travers le terme *āyāt* et ces expressions, le souci de l'« auteur » du texte en présentant ces phénomènes naturels est clairement énoncé : amener les auditeurs à réfléchir et à croire. À croire à quoi ? À l'existence de Dieu et à son omnipotence, qui sont les idées essentielles apportées par ces passages. Toutes les créatures et toute la Création manifestent l'existence et la puissance de Dieu ; elles en sont les signes. Et par les « apartés » qu'il joint à ces passages, le texte suggère fortement aux hommes de considérer

---

[5] P. 189. Ainsi, certains traduisent : « pour un peuple capable de réfléchir », qui exprime certes que ce n'est pas pour un peuple qui réfléchit d'avance, mais ne transmet peut-être pas assez l'impérativité de l'idée. J. Berque traduit aussi parfois « dans l'attente qu'ils réfléchissent » ou encore « escomptant qu'ils réfléchissent ». R. Blachère traduit parfois, entre crochets, « [afin que], peut-être, ils réfléchissent ».

[6] Q41, 10.

ces signes, d'y réfléchir, de croire en Dieu et en son omnipotence, et enfin d'être pieux et reconnaissants – envers lui.

Explorons à présent en quoi cette présentation de l'univers ordonné par un Dieu créateur a des conséquences sur la définition de ce qu'est le Coran. Considérons d'une part les paraboles et les images explicites, et d'autre part un parallélisme implicite.

1.3. *Le Coran utilise les phénomènes naturels dans des images explicites*

Certaines descriptions de la nature sont présentées comme des images ou des paraboles : leur but explicite n'est pas de considérer les phénomènes naturels, mais de décrire un objet ou un fait au moyen de la comparaison avec les phénomènes naturels. Ces paraboles explicites sont reconnaissables soit à l'utilisation d'un comparatif *ka* ou *miṯla* « le … est comme … », soit parce que le texte déclare qu'il s'agit d'une parabole (*maṯal*). Les paraboles et les comparaisons visent par exemple à donner une idée du Jour du Jugement, ou du paradis et de l'enfer, ou encore du comportement de ceux qui ne croient pas, etc. Nous avons cherché dans le texte celles dans lesquelles l'élément visé est le Coran ou son phénomène d'apparition. Or force est de constater que nous n'en avons trouvé qu'un petit nombre : deux seulement – peut-être quelques rares autres ont-elles échappé à notre attention ? L'une d'entre elles concerne une « parole excellente », que l'on peut assimiler au Coran, mais sans certitude :

> {N'as-tu pas vu comment Dieu propose en parabole (*maṯal*) une bonne parole ? [Elle est] semblable à un bon arbre, dont la racine est solide, la ramure en plein ciel et les fruits abondants en toute saison, avec la permission de Dieu.
>
> Dieu propose des paraboles aux hommes [espérant que], peut-être (*laʿalla*), ils méditent.
>
> Une parole mauvaise est à l'image d'un mauvais arbre qui rampe à ras de terre mais n'a point de base sûre.
>
> Dieu affermit ceux qui ont cru en [ou : par] la ferme parole sur la vie du bas-monde et la [Vie] dernière, alors que Dieu égare les iniques. Dieu fait ce qu'Il veut.}[7]

[7] أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (27) Q14, 24–27.

On peut dégager deux éléments. Le premier est la parabole : la « bonne parole » – donc, peut-être, le Coran – est semblable à un arbre solide qui porte des fruits. Notons que cette parabole se rapproche de plusieurs paraboles semblables dans la Bible[8]. Le deuxième élément que nous dégageons est le « commentaire » fait par le texte sur la façon dont Dieu énonce des paraboles : l'auditeur/lecteur est appelé à prendre conscience de cette action de Dieu, à comprendre que Dieu souhaite que grâce à cette parabole les hommes méditent. Puis la dernière phrase nous montre que Dieu affermit les croyants par sa parole qui est bonne et ferme comme cet arbre – ou encore, Dieu affermit les croyants et ils sont alors bons et fermes comme cet arbre. Alors, en mélangeant les deux éléments dans cette dernière phrase, le texte nous dit que la parabole sur l'arbre concerne justement le fait que Dieu, en énonçant ces paraboles, donne à l'auditeur/lecteur une bonne parole ferme qui rend bon et ferme. Le texte a profité du thème de ces paraboles (la « bonne parole ») pour, juste à propos, donner sa vision générale sur le fait que Dieu propose des paraboles – et donc peut-être, que le Coran contient des paraboles.

Un deuxième passage, qui concerne la descente du Coran, est signalé comme parabole :

> {Si Nous avions fait descendre ce Coran sur une montagne, on aurait vu celle-ci se fendre de la crainte de Dieu. De telles paraboles Nous usons à l'intention des hommes ; peut-être (*laʿalla*) réfléchiront-ils ? !}[9]

Par l'idée d'un tremblement de terre, ce passage exprime la puissance et le caractère terrible du Coran. Le texte indique que cette parabole (et d'autres) ont pour but de faire réfléchir les hommes sur ce caractère du Coran.

Le texte nous montre à travers les deux passages évoqués ci-dessus que le Coran-parole de Dieu est d'une part une chose bonne, solidement ancrée et féconde, et d'autre part une chose terriblement puissante. Mais ces rares passages représentent peu par rapport au nombre total de descriptions de l'univers qui se trouvent dans le texte coranique. La plupart des paraboles et comparaisons visent d'autres éléments comme la puissance de Dieu, l'attitude des impies, la Vie Dernière, etc. Les considérations sur les phénomènes naturels et la vie de ce bas-monde n'auraient donc pas, à pre-

---

[8] Ps 1, 3 ; Jér 17, 8 ; Ez 19, 10–11 ; et plusieurs passages des Evangiles sur la bonne parole et sur le royaume de Dieu comme un arbre qui produit de nombreux fruits, par exemple Mt 13, 23, 32.

[9] لَوْ أَنْزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ Q59, 21.

mière vue, de rôle dans la description de ce qu'est le Coran. À première vue, comme nous allons le montrer.

1.4. *Le Coran crée un parallélisme implicite entre les phénomènes naturels et lui-même*

Par parallélisme construit

À l'utilisation de la description des phénomènes naturels comme paraboles ou comparaisons pour désigner le Coran s'ajoute un parallélisme implicite. Nous l'avons vu, le texte coranique se décrit aussi lui-même comme signe (*āya*), dans les passages directement autoréférentiels. Le texte crée donc un parallèle direct entre ce qui est dit du Coran et ce qui est dit des phénomènes naturels. Qui plus est, en quatorze des passages directement autoréférentiels, la description du Coran – ou d'une partie du Coran – est suivie d'une phrase comme « En ceci sont des signes pour un peuple qui sait », que nous proposons de traduire « En ceci sont des signes pour que le peuple sache ». On remarque aussi la même concordance avec l'expression « un/des signe(s) pour ceux qui croient » – que nous traduisons plus volontiers « un/des signe(s) afin qu'ils croient » – qui caractérise sept fois le Coran et deux fois les phénomènes naturels. On peut multiplier de tels exemples de l'emploi de la particule *li-*. Le parallélisme est on ne peut plus clair.

Par proximité

Le rapport est aussi tout simplement un rapport de proximité dans le texte : un passage décrivant les phénomènes naturels est placé à côté d'un passage décrivant le phénomène de la descente du Coran, suscitant entre les deux des correspondances dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur. Dans de nombreuses sourates le texte mêle de façon évidente passages autoréférentiels et passages décrivant les phénomènes naturels, à l'instar de la sourate *Yūnus*, qui passe de l'un à l'autre dans la première moitié de la sourate – y mêlant aussi des passages sur le Jugement Dernier[10]. Citons l'exemple plus bref d'une autre sourate dans laquelle le texte formule un commentaire sur le long récit de l'histoire de Joseph qui vient de s'achever au verset précédent, et mentionne ensuite les signes naturels :

---

[10] Q10, 1–67.

> {Cela [c'est-à-dire ce récit] fait partie des nouvelles de l'Inconnaissable que Nous t'inspirons [ô Mahomet]. (…) La plupart des hommes, même si tu [le] convoitais, ne croiraient pas ! (…) Que de signes dans les cieux et [sur] la terre près desquels [les hommes] passent et dont ils se détournent !}[11]

Voici un autre exemple, provenant cette fois du début d'une sourate :

> {Descente de l'Ecriture de la part de Dieu le puissant le sage. Vraiment dans les cieux et la terre sont des signes pour ceux qui croient (ou : pour qu'ils croient) ! Et dans le fait que vous ayez été créés, dans la multiplication des animaux, sont des signes pour un peuple qui est convaincu [c'est-à-dire pour que le peuple soit convaincu]. Et dans l'alternance de la nuit et du jour, et dans ce que Dieu a fait descendre du ciel comme attribution et par lequel Il fait revivre la terre après sa mort, et dans le déchaînement des vents, sont des signes pour un peuple qui comprend [c'est-à-dire pour que le peuple comprenne]. Ceux-là (*tilka*) sont les signes de Dieu que Nous récitons sur toi, par la vérité ; alors à quel langage, hors Dieu et Ses signes, croiront-ils ?}[12]

Le premier et le dernier verset cités font référence à la révélation coranique, alors que les versets intermédiaires font référence aux phénomènes naturels. Le terme *tilka* « ceux-là » qui commence le dernier verset est un démonstratif d'éloignement et donc il ne fait pas référence aux phénomènes naturels qui viennent d'être décrits, mais plutôt au phénomène de transmission d'un texte de Dieu vers Mahomet mentionné au premier verset.

Enfin, il convient de noter qu'à l'instar du passage que nous venons de citer, un certain nombre d'introductions autoréférentielles, au début des sourates, sont suivies ou entremêlées avec une description des phénomènes naturels comme signes de la souveraineté de Dieu[13].

De manière générale, le lien suscité par la proximité est très répandu.

Analyse

Ces passages parlent de façon effective des éléments de la nature, mais ils amènent l'auditeur à faire un lien entre l'idée qu'il se fait de la nature et celle

---

11 ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ (…) (102) وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (…) وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (105) Q12, 102a, 103, 105.

12 تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (3) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (4) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (6) Q45, 2–6.

13 Par exemple Q10, Q13, Q20, etc.

qu'il se fait du phénomène coranique. Considérons la *Weltanschauung* – vision du monde – présentée par le texte coranique à propos de la Création. Dieu, l'unique créateur, omnipotent et omniscient, se trouve au-dessus de tout, et exerce souverainement son autorité sur toute la Création, y compris sur les humains. Il leur donne ce qu'il veut quand il veut, il les récompense ou les châtie comme il l'entend, et rien ni personne ne peut le forcer à quoi que ce soit. Il est bon : il fournit aux hommes et aux bêtes leurs moyens de subsistance, car Il est omniscient et connaît les besoins de toutes les créatures et comment tout l'univers fonctionne. Les hommes sont invités à regarder la Création en tous ses phénomènes, et, à partir de là, à être encore plus davantage convaincus de cette omnipotence du Créateur, de sa souveraineté absolue – et donc, de leur petitesse, de leur impuissance. Les hommes doivent savoir qu'ils ne « peuvent rien » contre ce que Dieu fait, ce que Dieu décide, ce que Dieu crée. Ils doivent aussi savoir qu'ils ne « savent rien » ou pas grand-chose de la marche de l'univers, en tous cas que l'ordre de fonctionnement est tellement immense qu'ils ne pourront jamais en maîtriser la connaissance ; qu'ils sont des ignorants et de ce fait ne peuvent juger ce que Dieu fait.

Or le parallélisme inscrit le phénomène coranique dans cette *Weltanschauung*. Il le met à la même place, dans la même position, que la Création, que les phénomènes naturels. Ce parallélisme amène à la conviction profonde que le phénomène de descente du Coran est un bienfait. Il est dans l'ordre des choses, sa venue semble évidente, naturelle, semble « aller de soi ». Sa descente est imprévisible et met l'homme dans une dépendance totale vis-à-vis de Dieu. Le Coran s'impose de la même façon que l'« ordre de Dieu », que l'action créatrice de Dieu. De même la descente du Coran pousse l'homme à considérer son impuissance et son ignorance. Comme la nature, le Coran descendu est à la mesure de Dieu, c'est-à-dire que l'homme ne peut rien, ni contre sa venue ni contre ce qu'il est. Et que la science de l'homme ne permettra jamais à celui-ci de connaitre ou de comprendre totalement le Coran. Ainsi le parallélisme est plus subtil que les paraboles et les comparaisons directes. Mais il est aussi plus essentiel : il touche à la vision du monde du lecteur et de l'auditeur ; et de ce fait il est plus efficace : il imprègne davantage les esprits.

Une question se pose : plutôt qu'un parallélisme, le texte sous-entend-t-il une assimilation entre action de Dieu dans la nature et venue du Coran ? En effet, en certains passages, le texte semble impliquer cela. Prenons le dernier exemple mentionné ci-dessus. On peut interpréter la présence du démonstratif d'éloignement (*tilka*) comme une distance mise entre le présent texte et les phénomènes naturels : peut-être est-ce pour les généraliser, pour dire

qu'il ne s'agit pas uniquement des phénomènes qui viennent d'être mentionnés, mais de tous. Et ainsi, le texte, lorsqu'il dit, immédiatement après, que ces signes sont ceux que Dieu a récités à Mahomet, semble alors déclarer que tous les signes de la nature sont inclus dans le Coran. Ce qui serait acceptable, étant donné que de façon effective, le Coran pris comme un tout contient de nombreuses mentions de l'action de Dieu dans la nature, actions qui sont des signes de son omnipotence. Nous ne savons pas si c'est ce qui est voulu par l'« auteur » du texte.

Quoi qu'il en soit, que ces signes naturels soient compris comme extérieurs au Coran ou non, ils n'en demeurent pas moins de première importance dans la construction de l'autoréférence : le Coran est comme eux, dit le texte.

1.5. *Conclusion*

Le discours sur les phénomènes de la nature et de la vie humaine et sociale met en avant l'existence et l'omnipotence de Dieu. Il incite également les hommes à considérer ces phénomènes et y réfléchir, afin de croire et d'être pieux envers Dieu. L'intention de l'« auteur » est que l'auditeur/lecteur soit pénétré de l'absolue grandeur de Dieu et de sa volonté impérative, à laquelle l'homme ne peut rien opposer. L'« auteur » exprime là non seulement le but qu'il donne à la présentation qu'il fait des signes, mais encore et surtout un souhait très fort, même un ordre : les hommes doivent écouter, réfléchir, comprendre, acquérir la certitude – de l'omnipotence de Dieu – et l'en remercier, être pieux.

Cherchant à cerner le lien entre ce type de discours et le discours autoréférentiel, nous avons abordé tout d'abord les paraboles ou comparaisons. Mais il nous est apparu que le texte ne les utilise quasiment pas. En revanche, le texte dresse un clair parallélisme entre son discours sur les phénomènes naturels et son discours autoréférentiel. Ce parallélisme permet indirectement d'inculquer à l'auditeur/lecteur une idée forte : celle que le Coran est à appréhender dans le cadre d'une *Weltanschauung*, vision de l'univers dans laquelle toute la Création est œuvre de Dieu souverain absolu. Le Coran est alors manifestation « évidente » de Dieu, dans le sens où sa présence est « évidente » : il est normal et « dans l'ordre des choses » que le Coran apparaisse, de la même façon qu'il est dans l'ordre des choses que la Création soit là, puisque c'est Dieu souverain qui l'a voulue.

Considérons à présent la façon dont le texte envisage un autre aspect de l'action de Dieu dans le monde : le futur eschatologique.

2. Le discours coranique relatif à l'eschatologie

L'eschatologie est très présente dans le texte coranique, que ce soit à propos du cataclysme de la fin des temps (« l'Heure »), la vie des hommes après la mort, leur jugement lors du Jugement Dernier, ou les récompenses au paradis (dans « le Jardin ») et les châtiments en enfer (dans « le Feu »).

2.1. *Le Coran décrit les événements eschatologiques*

Nous avons remarqué que dans la plupart des sections du texte mettant côte-à-côte un discours sur les éléments de l'univers et un discours auto-référentiel se trouve également un discours eschatologique. Nous y avons fait allusion par exemple à propos de la première partie de la sourate *Yūnus* (Q10). En effet, voici comment celle-ci est constituée :

- v. 1–2 : autoréférence et mission prophétique de Mahomet ;
- v. 3–4a : Dieu créateur des phénomènes naturels ;
- v. 4b : eschatologie ;
- v. 5–6 : Dieu créateur des phénomènes naturels ;
- v. 7–10 : eschatologie ;
- v. 15–16 : nature du Coran et mission de Mahomet ;
- v. 22 : phénomènes signes de la puissance de Dieu ;
- v. 23b : eschatologie ;
- v. 24 : phénomènes naturels ;
- v. 25–30 : eschatologie ;
- v. 31 : phénomènes naturels et puissance de Dieu ;
- v. 37–43 : nature du Coran et mission de Mahomet.

Cette alternance continue dans la suite du texte.

Un tel entremêlement des trois composantes – autoréférence liée à la mission prophétique de Mahomet, phénomènes naturels montrant l'omnipotence de Dieu, eschatologie – est visible dans de nombreuses sourates.

Si ce n'est pas ici le lieu pour analyser les différentes formes du discours eschatologique coranique, très présent de façons générale, contentons-nous simplement d'en rappeler les traits essentiels. Après la mort, les hommes revivront pour être jugés au Jour du Jugement Dernier, à la fin des temps. Ce Jour – ou plutôt cette Heure – sera un moment de bouleversements, de cataclysmes et de tremblements de terre, annoncés par une sonnerie de trompe qui prendra les gens par surprise. Les gens seront jugés en fonction de leurs actes, lesquels ont été répertoriés dans un livre. Les croyants, ceux

qui font les bonnes actions (etc.), iront au jardin du paradis éternellement, tandis que les dénégateurs – c'est-à-dire ceux qui dénient la révélation coranique –, les iniques, ceux qui font le mal (etc.), iront dans le feu de l'enfer, éternellement. Quelques passages font état d'un dialogue entre ceux qui sont au paradis et ceux qui sont en enfer, ou encore entre Dieu et ceux qui sont en enfer ; et lors de ces dialogues ceux qui sont en enfer sont pris de remords de n'avoir pas cru. Un certain nombre de passages décrivent – et opposent – le bien-être de ceux qui sont au paradis et les tourments de ceux qui sont en enfer.

Les passages eschatologiques sont en général de quatre types : description des cataclysmes de l'Heure Dernière ; Jugement des hommes selon leurs actes, avec éventuellement des dialogues ; descriptions du paradis et de l'enfer ; menace et promesse. Or le premier et le troisième type utilisent le vocabulaire de la description des phénomènes naturels. En effet l'Heure dernière décrit une nature bouleversée ; et le paradis et l'enfer sont décrits par des images empruntées à la description de la nature.

Mais ce qui nous intéresse ici est lorsqu'un discours eschatologique, qu'il utilise ou non des images de la nature, est lié à la description de la nature en vue d'accompagner un discours autoréférentiel. Il nous semble inutile de décrire longuement et plus précisément les caractéristiques du discours sur l'eschatologie, que ce soit en tant que description ou que commentaire fait par le texte. Tout ce discours est relativement simple. Mais cela ne signifie pas qu'il est inopérant, bien au contraire. Le discours coranique sur l'eschatologie est l'un des plus prégnant – si ce n'est le plus prégnant – pour l'auditeur ou le lecteur.

2.2. *Analyse*

La proximité des passages eschatologiques avec les passages autoréférentiels déjà accompagnés des descriptions de la nature a des conséquences importantes sur la façon dont l'auditeur se représente alors le Coran. À la *Weltanschauung* présentée par le discours sur les phénomènes de l'univers s'ajoute l'idée que Dieu est celui qui juge les hommes au Dernier Jour, et décide de les récompenser en les envoyant dans le jardin du paradis, ou de les punir en les envoyant dans le feu de l'enfer. Les hommes n'auront aucune possibilité d'échapper à ce jugement souverain. Nous avions également noté à propos de la *Weltanschauung* que le discours sur les phénomènes naturels pressait les hommes à considérer ces phénomènes et à en déduire qu'eux-mêmes ne peuvent rien face à Dieu, et ne savent rien par rapport à sa science. L'eschatologie ajoute à cela que chacune de leurs

actions dans la vie de ce bas-monde est comptée en vue du Jour du Jugement, et que donc, ils sont responsables devant Dieu à chaque instant du moindre de leurs actes.

Le fait que, dans le texte, le discours eschatologique est rapproché du discours autoréférentiel pousse l'auditeur ou le lecteur à situer le phénomène coranique dans un horizon eschatologique. C'est-à-dire, à concevoir le rapport qu'il entretient avec le Coran dans la perspective d'être récompensé ou puni. De façon implicite, l'auditeur comprend qu'à chaque instant la moindre des prises de position ou attitudes des hommes envers le Coran – et donc, la moindre de ses propres prises de position – est comptée et qu'il aura impérativement à en rendre des comptes devant Dieu tout-puissant au Jour du Jugement.

Nous analyserons plus loin la question de l'attitude que l'homme, ou l'auditeur/lecteur, se doit d'avoir envers le Coran[14]. Mais pour l'instant, retenons que le lien très fort établi par le texte entre le discours eschatologique et le discours sur le Coran charge les épaules de l'auditeur d'une très lourde responsabilité. Il donne du poids et de la gravité à la façon dont l'auditeur/lecteur conçoit ce qu'est le Coran, exerçant une pression envers lui.

2.3. *Conclusion*

La façon dont l'eschatologie est reliée dans le texte aux démonstrations de la puissance de Dieu (discours sur la nature) et aux passages autoréférentiels permet à l'« auteur » de créer dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur une idée fondamentale : l'idée que le message de Mahomet est d'une importance extrême. Il est lié à la puissance de Dieu manifestée en amont dans les phénomènes naturels, et en aval au Jugement sans appel de chaque homme selon ses actes par Dieu au Dernier Jour. Jugement impératif qui le précipitera en enfer ou au paradis. Ajoutons que dans un certain nombre de passages, l'importance de l'attitude de l'homme envers le message apporté par Mahomet est liée à l'importance de la conduite de l'homme : s'il fait le bien ou non, s'il aide les pauvres notamment. L'attitude de l'homme envers les récitations coraniques est donc mise sur le même plan que ses devoirs moraux et sociaux.

D'une façon plus générale, le discours eschatologique œuvre en tant que soutien à différentes autres formes d'autoréférence implicite. Le plus

---

[14] Cf. p. 347 ss. et 361 ss.

évident est l'association de l'eschatologie au discours sur les événements du passé, que nous abordons à présent.

3. Le discours coranique relatif aux événements du passé

Nous traitons d'abord de la description puis du commentaire faits par le texte sur le passé, puis nous en déduirons leurs fonctions par rapport à l'autoréférence.

3.1. *Le Coran décrit les événements du passé*

Le Coran mentionne à maintes reprises des « événements » qu'il situe comme ayant eu lieu dans le passé. Les récits de ces événements constituent une part importante du texte coranique, soit environ un quart[15], réparti de façon dispersée dans le texte. Sont globalement à dégager deux types de mentions de ces événements : des mentions d'histoires de personnages particuliers, qui sont souvent les plus développées, et des mentions d'événements généraux, souvent plus brèves, n'apportant aucune précision sur les personnages ni les lieux – sans évoquer les dates, absentes du Coran[16].

Les histoires des prophètes

Le premier type de mentions reprend, pour la plupart, des récits bibliques ou parabibliques, mais d'une façon propre au texte coranique. Ainsi, la plupart des personnages sont identifiables à des personnages mentionnés dans la Bible. En général, si le nom du personnage principal – souvent appelé *rasūl* « envoyé », « prophète » – est mentionné, il existe en revanche très peu de détails quant aux noms de lieux ou noms des autres personnages[17].

---

[15] GILLIOT, « Narratives », *EQ*.

[16] Les seules mentions de temps sont des termes relatifs comme « auparavant », « avant lui », etc. Même le futur eschatologique n'est généralement pas explicitement différencié du présent, si ce n'est par une forme du verbe indiquant strictement le futur, *sa-*, par exemple *sa-yaʿlamūn*, « ils sauront ».

[17] Un certain nombre de différences porte sur certains détails des aventures des personnages, différences normales entre divers corpus qui circulaient dans la région : souvent ces détails sont liés à des sources secondaires du judaïsme et du christianisme, comme le Talmud, le Midrash, les Evangiles apocryphes, etc. Certains détails coraniques de la vie de Jésus enfant figurent dans des Evangiles apocryphes et non dans les Evangiles canoniques (cf. GOBILLOT, « Apocryphes de l'ancien et du nouveau Testament », *DC*). A propos des sources juives et chrétiennes secondaires, cf. notamment SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Le projet de recherche en cours en Allemagne, intitulé « Corpus Coranicum », devrait fournir

Le plus mentionné est Moïse (dans 131 versets, soit 136 occurrences), puis Pharaon[18] (67 versets), qui participe généralement aux récits sur Moïse. Viennent ensuite deux personnages plus anciens selon la chronologie biblique : Abraham (63 versets) et Noé (43 versets). Puis par nombre décroissant de versets où ils sont nommés : Jésus (25 versets ; il est aussi appelé « le Messie » en 9 versets), Loth (27 fois), Joseph (le fils de Jacob : 26 versets, dont 24 dans la sourate qui porte son nom et est consacrée presque exclusivement à son histoire), Aaron (généralement dans les récits sur Moïse ; 20 versets), Adam (18 versets), Isaac (16 versets), Jacob (16 versets), David (16 versets), Salomon (16 versets), Ismaël (12 versets), Zacharie (6 versets), Jonas (4 versets et deux autres qui le concerneraient aussi[19]), Job (4 versets), Jean (Jean-Baptiste) (4 versets), les « apôtres »[20] de Jésus (4 versets), Elie (2 versets), Saül (2 versets et son ennemi Goliath en 3 versets dans le même passage), Elisée (2 versets), et quelques autres dont Coré. Une seule femme est nommée dans le Coran : Marie (*Maryam*), qui est à la fois la mère du Messie et la sœur d'Aaron[21], mentionnée en 31 versets. Quelques autres personnages sont présents sans être nommés, ainsi les onze frères de Joseph, l'assistant et les magiciens de Pharaon, la reine de Saba, les femmes d'Abraham, de Loth, de Moïse, la femme qui tente Joseph, la mère de Moïse, etc., bref de nombreux personnages secondaires des récits bibliques. D'autres récits n'ont semble-t-il pas de lien avec les récits bibliques : ainsi les histoires de Ṣāliḥ (11 versets), Hūd (10 versets), Šuʿayb (10 versets), Luqmān (2 versets),

---

une base de données importante en matière d'intertextualité avec les sources juives, chrétiennes et sectaires.

[18] Personnage négatif de l'histoire de Moïse, il n'est évidemment pas un « envoyé ».

[19] Ce serait lui qui serait appelé *Ḏū al-nūn* et *Sāḥib al-ḥūt*, les deux expressions signifiant littéralement « celui [l'homme] au poisson », allusion à son aventure dans le ventre d'une baleine.

[20] Le Coran les appelle les *ḥawāriyyūn*, littéralement « ceux qui aident, les assistants ». Q3, 52 ; Q5, 111–112 ; Q61, 14.

[21] Ainsi, deux personnages bibliques, Marie mère de Jésus et Maryam sœur d'Aaron, correspondent à un seul personnage coranique. Selon certaines suggestions, il ne faudrait pas traduire « sœur d'Aaron » comme signifiant vraiment la sœur de sang d'Aaron mais simplement l'expression du rattachement de Marie au peuple d'Aaron. Cependant un autre indice plaide pour l'assimilation des deux personnages en un seul : ʿImrān est désigné comme étant le mari de la mère de Marie mère de Jésus (Q3, 35 et Q66, 12) – d'où le fait que la troisième sourate, qui retrace dans les versets 35 à 59 l'histoire de Zacharie, Marie et Jésus, s'appelle *Āl ʿImrān*, « les gens de la maison de ʿImrān » ; or ʿImrān fait référence au personnage biblique de ʿAmrān, le père de Moïse, Aaron et Maryam. Peut-être cette assimilation est-elle voulue par le texte, pour évoquer les deux personnages en un seul, comme le pense M. Dousse (cf. DOUSSE, *Marie la musulmane*). D'ailleurs, elle aurait déjà existé dans certains textes chrétiens (cf. GOBILLOT, « Apocryphes de l'ancien et du nouveau Testament », *DC*).

Idrīs[22] (2 versets), Ḏū l-Kifl (2 versets), Ḏū l-Qarnayn[23] (3 versets), etc. Sont également à répertorier les histoires de quelques envoyés anonymes[24]. Par ailleurs figurent quelques récits comme le parcours initiatique de Moïse auprès d'un personnage non-biblique[25], et l'histoire des « gens de la caverne »[26] qui n'est pas présente dans la Bible. On le voit, ce sont donc les récits bibliques qui occupent le plus de place, notamment l'histoire de Moïse, surtout son conflit avec Pharaon. Abraham tient également une place importante, ainsi que Noé pour l'épisode du déluge. Les trois prophètes non-bibliques – Ṣāliḥ, Hūd et Šuʿayb – sont considérés comme des prophètes arabes envoyés à des peuples antiques dénommés respectivement Ṯamūd, ʿĀd et Madyan[27]. Les Ṯamūd sont un peuple ancien dont l'épigraphie et les textes montrent des traces en Arabie ; l'épisode de la chamelle sacrée de Ṣāliḥ est attesté dans des sources épigraphiques. Les ʿĀd sont présents dans la poésie arabe préislamique mais l'épigraphie n'a pas encore attesté leur existence réelle. La région de Madyan est connue dans les textes de la région, notamment les textes bibliques[28]. Il faut en outre noter que la forme très allusive de ces récits, bibliques et non-bibliques, montre qu'ils étaient connus – au moins partiellement – à l'époque par les auditeurs.

Voici un exemple d'énumération des prophètes :

> {Et Nous avons donné à [Abraham] Isaac et Jacob. Nous avons guidé chacun d'eux, ainsi que Noé que Nous avions guidé avant. De sa descendance sont

---

22 Identifié par certains exégètes musulmans au personnage biblique Hénoch (Hanuḫ ou Uḫnūḫ), (cf. ADDAS, « Idrīs », *DC*), lequel est cité dans la Bible comme le père de Mathusalem lui-même ancêtre de Noé. Il a aussi été parfois assimilé à Hermès Trismégiste (cf. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 341, se référant à WENSINCK, « Idrīs », *EI* (probablement la première édition)).

23 Littéralement « celui qui a deux cornes », identifié au personnage d'Alexandre. Selon certaines études, ce personnage provient de deux textes dérivés du *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callistène : une version syriaque de Jacob de Sarūǧ (mort en 521 ap. J.-C.) et des passages du Talmud (cf. DE SMET, « Dhu l-Qarnayn », *DC*, et VAN BLADEL, « The *Alexander Legend* in the Qurʾān 18:83–102 » in REYNOLDS, (éd.), *The Qurʾān in its Historical Context*, pp. 175–203).

24 Par exemple Q23, 33–41 ; Q36, 13–29 ; Q16, 112–113.

25 Q18, 60–82. Ce personnage est nommé « al-Ḫaḍir » par la tradition. S'est posée la question de savoir si ce Moïse était bien le prophète Moïse (cf. GEOFFROY, « Khadir, le verdoyant », *DC*.)

26 Ce récit reprend une légende chrétienne connue sous le nom des « Sept Dormants d'Ephèse ».

27 Šuʿayb est envoyé également aux « gens du Fourré » et on ne sait pas si ce peuple est considéré comme étant le même que Madyan.

28 Pour ces trois personnages, cf. dans le *DC* les articles : DEROCHE, « ʿĀd », « Ṯamūd » ; LORY, « Madyan » ; BAR-ASHER, « Shuʿayb ».

> David, Salomon, Job, Joseph, Moïse et Aaron : c'est ainsi que Nous récompensons ceux qui agissent bien. Et Zacharie, Jean, Jésus et Elie : ils font tous partie de ceux qui font le bien. Et Ismaël, Elisée, Jonas et Loth : Nous avons favorisé chacun d'eux de préférence à l'univers. Et Nous en avons choisi d'entre leurs ancêtres, leurs descendants et leurs frères, et Nous les avons guidés sur le chemin droit. Cela est la guidance de Dieu ! Il guide par elle qui Il veut d'entre ses adorateurs. S'ils avaient été des associateurs, tout ce qu'ils faisaient aurait été vain pour eux. Ceux-là sont ceux à qui Nous avons donné l'Ecriture, la sagesse et la mission prophétique. Alors, si ceux-ci dénient [cette idée, cette guidance ou cette Ecriture, cette sagesse et cette mission prophétique], Nous avons désignés responsables d'elle un peuple qui ne la dénie pas [qui ne dénie pas cela]. Ceux-là sont ceux que Dieu a guidés.}[29]

Les mentions d'événements généraux

L'autre type de mentions d'événements rapporte des événements généraux, indifférenciés. Ces mentions évoquent en général des situations dans lesquelles un envoyé de Dieu fait face à des opposants de son peuple, et ces opposants sont châtiés par Dieu qui les anéantit ou les punit éternellement dans le feu de l'enfer, et qui sauve l'envoyé. R. Bell les appelle les « *punishment-stories* »[30]. Cela est typiquement exprimé par des phrases dans lesquelles Dieu s'exclame : « Combien n'avons-Nous pas anéanti de cités auparavant ! ». Par exemple :

> {[et pourtant], combien n'avons-Nous pas anéanti avant eux, de générations mieux équipées et plus belles à voir ?!}[31]

> {Nous avons vraiment envoyé à toute nation un envoyé [pour ordonner] : « Adorez Dieu et évitez le faux-dieu ! » Et il en est d'entre eux que Dieu a dirigés, et d'autres pour qui l'égarement fut inéluctable. Parcourez la terre et regardez quelle a été la fin de ceux qui traitent de mensonge !}[32]

---

[29] وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (84) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ (85) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (86) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (87) ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (88) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ (89) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ Q6, 84–90a.

[30] Cf. WATT, *Bell's Introduction*, pp. 127–134. R. Bell distingue entre les « punishment-stories » et les « personality-stories », qui correspondent grosso modo respectivement à nos « récits généraux » et nos « histoires développées et nominatives ».

[31] وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا Q19, 74. Cf. par exemple Q19, 98 ; Q20, 128 ; Q38, 3.

[32] وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ Q16, 36.

{Chaque communauté a nourri des desseins contre l'envoyé qui lui a été envoyé pour le « prendre », et a discuté au moyen du faux pour détruire, par lui, la vérité. [Mais] Je les ai « pris » ! Et quel fut le châtiment par Moi infligé !}[33]

Le texte mentionne ces événements pour exprimer l'indignation de Dieu devant l'incroyance des peuples présents, et la puissance terrible de Dieu qui punit. Les mentions du passé signalent aussi que l'attitude d'incroyance ou d'opposition chez les peuples est récurrente :

{Aucun prophète ne vient à eux sans qu'ils s'en moquent.}[34]

{Il n'est aucun qui n'ait traité de menteur les envoyés ; et Ma punition s'est réalisée [contre eux].}[35]

Nous avons ainsi deux types de récits des événements du passé dans le Coran. Ceux qui sont plus élaborés reprennent des thèmes bibliques ou parabibliques – pas uniquement – mais d'une façon spécifique.

3.2. *Le Coran commente les événements du passé*

Voyons maintenant les « commentaires » que le Coran fait de ces événements, ou bien du récit de ces événements. Nous donnons ci-dessous quelques exemples représentatifs.

Le Coran qualifie ces événements – ou les récits de ces événements – d'*āyāt*, « signes ». Par exemple, à la fin de l'histoire de Loth – proche du récit biblique, avec la visite des envoyés de Dieu qu'il tente de protéger contre son peuple pervers qui veut abuser d'eux – on trouve :

{Vraiment il y a en cela des signes (*āyāt*) pour qui sait les reconnaitre !}[36]

On trouve une conclusion identique à la fin d'un récit des aventures de Noé, qui survit au déluge – châtiment envoyé par Dieu en réponse à l'attitude de refus du peuple de Noé – grâce à l'arche que Dieu lui ordonne de construire :

{Vraiment en cela sont des signes (*āyāt*) ! Vraiment, Nous sommes Celui qui éprouve !}[37]

---

33 وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ Q40, 5b.

34 وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ Q15, 11.

35 إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ Q38, 14.

36 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ Q15, 75.

37 إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ Q23, 30.

On le voit, le texte coranique qualifie, ici comme en d'autres endroits, les récits des événements du passé, ou ces événements eux-mêmes, de « signes » destinés à être entendus et compris.

La sourate intitulée *Yūsuf* (Q12) est presque entièrement consacrée au récit des aventures de Joseph. Or ce récit est encadré de deux passages métatextuels. Ainsi l'introduction :

> {Nous [Dieu], Nous te racontons [à toi Mahomet] les meilleurs récits (*qaṣaṣ*) en t'inspirant cette récitation (*qur'ān*), bien qu'avant cela tu ne t'en souciais pas.}[38]

> {Il y avait vraiment dans [le récit de] Joseph et ses frères des signes (*āyāt*) pour ceux qui interrogent.}[39]

Et la conclusion :

> {Cela fait partie des nouvelles (*anbā'*) de l'Inconnaissable que Nous t'inspirons [ô Mahomet]. [En effet] tu n'étais pas parmi eux, quand [les frères de Joseph] se mirent d'accord et complotèrent.}[40]

Dans cet exemple comme en d'autres, le récit des aventures d'un personnage biblique est qualifié de « récits » (*qaṣaṣ*) ou de « nouvelles » (*anbā'*) et surtout est considéré comme « récitation » (*qur'ān*) inspirée par Dieu à Mahomet.

Prenons aussi l'exemple de la sourate *Hūd*. La façon dont elle est construite met en avant le fait que les récits sont considérés comme faisant partie des récitations inspirées à Mahomet. Nous savons que l'unité de la sourate est une règle importante de la structure du Coran. Dans cette sourate, cela est particulièrement flagrant : elle a une forme tripartite, avec une introduction (v. 1–24), les développements des histoires des prophètes antérieurs (v. 25–100), et une conclusion (v. 101–123). À la fin de l'histoire de Noé, le texte dit :

> {Cela fait partie des récits (*anbā'*) du Mystère, que Nous t'inspirons [ô Mahomet]. Ni toi ni ton peuple ne les connaissiez avant ceci. Sois patient : la Fin [heureuse] est vraiment à ceux qui sont pieux !}[41]

À la fin de la suite des récits du passé apparaît la conclusion suivante :

---

38 نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ Q12, 3.

39 لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ Q12, 7.

40 ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ Q12, 102.

41 تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ Q11, 49.

> {Cela fait partie des histoires (*anbāʾ*) des cités que Nous te racontons ; certaines [de ces cités] sont encore debout, d'autres sont moissonnées. Nous n'en avons pas lésé les habitants, mais ce sont eux qui se sont lésés. À rien ne leur ont servi les dieux qu'ils priaient en dehors de Dieu, quand l'ordre de ton Seigneur est venu. Cela n'a fait qu'accroître leur défaite ! Ainsi est le coup de Dieu quand Il frappe les cités alors qu'elles sont iniques ! Son coup est cruel et violent. En vérité, en cela est vraiment un signe (*āya*) pour qui craint le tourment de la Vie Dernière ! Ce sera un Jour où les hommes seront réunis. Ce sera un Jour solennel.}[42]

Et en conclusion de la sourate :

> {Oui, Nous te racontons, [tiré] des nouvelles (*anbāʾ*) à propos des envoyés, ce par quoi Nous affermissons ton cœur. En ceci t'est venu le vrai, une exhortation (*mawʿiẓa*) et un rappel (*ḏikrā*) pour les croyants.}[43]

On le voit, le texte met en avant deux éléments. Le premier est que les récits du passé sont récités à Mahomet et font alors partie du texte du Coran. L'affirmation que ni Mahomet ni son peuple ne connaissaient ces récits[44] a pour but de déclarer que cette récitation est uniquement une inspiration de Dieu. Le second élément est que la fonction des récits est l'exhortation et le rappel sous forme de menace : si l'on adopte l'attitude des cités dont il est fait mention, le châtiment sera terrible.

Grâce au terme *ḏikr* et aux mots de même racine, le texte établit aussi un lien entre le fait que Mahomet raconte ces récits, l'inspiration qu'il reçoit et la notion de *ḏikr* (« rappel »). Le terme en vient à désigner les récits eux-mêmes. On voit cela par exemple dans la sourate *Maryam* : le premier récit est présenté comme étant un *ḏikr*, puis les autres récits commencent par l'ordre intimé à Mahomet de « mentionner dans l'Ecriture sacrée » chaque personnage dont le texte va raconter l'histoire. Cela montre le texte coranique en train d'être constitué, avec Dieu ordonnant à son prophète d'y inclure telle ou telle histoire :

> {Rappel (*ḏikr*) du bienfait de ton Seigneur envers Son serviteur Zacharie : …}
> {Mentionne (*ḏakara*) dans l'Ecriture Marie, …}
> {Mentionne dans l'Ecriture Abraham, …}

---

42 ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ (100) وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ (101) وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ (102) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ (103) Q11, 100–103.

43 وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ Q11, 120.

44 Q11, 49.

> {Mentionne dans l'Ecriture Moïse, …}
> {Mentionne dans l'Ecriture Ismaël, …}
> {Mentionne dans l'Ecriture Idrīs, …}[45]

Et cette suite de récits d'événement du passé se termine ainsi :

> {Tels furent ceux que Dieu a gratifiés, parmi les prophètes de la postérité d'Adam, et parmi ceux que Nous avons transportés avec Noé, et de la postérité d'Abraham et d'Israël, et parmi ceux que Nous avons guidés et choisis. Dès qu'on leur récitait les signes (*āyāt*) du Miséricordieux, ils tombaient prosternés, en pleurant.}[46]

Notons que par cette dernière phrase, le texte signale que ces personnages du passé se prosternaient quand des « signes » venaient à eux. Or les récits du passé sont qualifiés de « signes » ; ainsi le texte indique – par une conclusion sur les personnages du passé – à Mahomet et à son auditoire ce qu'il convient de faire quand ils entendent, à leur tour, ces récits qui sont des signes. Le texte « joue » donc sur cette présentation du passé, qui est elle-même un tremplin pour donner des ordres sur la façon dont il convient de recevoir aujourd'hui les signes. Ainsi le passé rejoint le présent de Mahomet.

Le passage suivant va dans le même sens : un homme a refusé les signes et les a traités de mensonges, alors Mahomet est invité à réciter son exemple – négatif – et ce récit constitue à son tour un signe :

> {Psalmodie-leur [ô Mahomet] la nouvelle (*naba'*) de celui à qui Nous avions apporté Nos signes et qui s'en est défait. Satan l'a pris à sa suite et il fut parmi les errants. Si Nous avions voulu, Nous l'aurions élevé grâce à eux [les signes], mais il s'est attaché à la terre et a suivi son penchant pernicieux. Il fut comme un chien : si tu fonds sur lui, il grogne, et si tu le laisses, il grogne [encore]. Telle est l'image du peuple qui a traité Nos signes de mensonges ! Refais-leur ces récits (*qaṣaṣ*) ! Peut-être réfléchiront-ils ! Quelle détestable image que celle du peuple qui traite de mensonges Nos signes ! Ils se sont lésés eux-mêmes.}[47]

---

[45] Respectivement :
ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا Q19, 2.
وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ Q19, 16a.
وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ Q19, 41.
وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى Q19, 51.
وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ Q19, 54.
وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ Q19, 56.

[46] أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا Q19, 58.

[47] وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ

Ici le texte fait se chevaucher deux éléments du passé : l'homme qui a refusé les signes, et le peuple qui a refusé les signes. Par les deux verbes à l'impératif qui enjoignent Mahomet à réciter ces récits, le texte montre que le but de ces récits est de faire réfléchir des gens dans le présent de Mahomet. Les récits sont un *ḏikr*, car Mahomet doit faire dans son présent le « rappel » du passé.

Tous ces termes (*ḏikr, āyāt, anbāʾ, qaṣaṣ, ḥadīṯ*, etc.) ont des caractéristiques textuelles ; leur utilisation régulière sert à mettre en place un discours sur le but des récits.

3.3. *Fonctions du discours sur le passé*

Les commentaires sur les évènements du passé cherchent donc à souligner que ceux-ci doivent être transmis sous forme de signes ou de rappel. Or, pourquoi – dans quel but – doivent-ils être transmis ? Il est clair que la fonction narrative des récits du passé est subordonnée à des fonctions plus importantes. D'ailleurs, l'aspect très elliptique et allusif de nombre de ces passages narratifs montre d'une part que le but n'est pas de simplement « divertir » cet auditoire – sinon davantage de détails seraient donnés –, et d'autre part que les événements du passé sont connus, au moins en partie, de l'auditoire[48]. La visée de ces récits est au-delà du divertissement ou de l'information. Quelle est-elle ? Ce qui revient à se demander quelle est l'intention de l'« auteur » : dans quel but a-t-il choisi de parler du passé ?

Pour y répondre, essayons de saisir les traits communs de ces récits : la mission d'un prophète auprès d'un peuple.

Qui sont les prophètes et quel rapport ont-il à une révélation ?

Nous cherchons à saisir la nature de la mission prophétique des personnages. Puisqu'une partie importante des récits avec des personnages

أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176) سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ (177) Q7, 175–177.

[48] Le passage Q11, 49 signalé p. 207 (dans lequel le texte dit que ni Mahomet ni son peuple ne connaissaient ces histoires) fonctionne comme un argument visant à établir l'origine divine de ces récits. Il nous est évident que l'on ne peut pas conclure, à partir de ce verset et d'autres comme Q12, 3 (cf. p. 206), que l'environnement de Mahomet ne connaissait pas ces histoires, car d'une part les récits coraniques eux-mêmes sont trop allusifs pour être compréhensibles sans une connaissance préalable, et d'autre part le texte répète souvent qu'il s'agit de faire un rappel, faire mémoire – et on ne peut rappeler ou se rappeler que de ce que l'on connaît déjà, ne serait-ce que partiellement.

nommés prend la forme de nouvelles versions d'histoires déjà racontées dans les textes bibliques, nous sommes obligés de faire un détour par quelques caractéristiques des types de personnages bibliques en lien avec le prophétisme et la révélation. Cela éclairera ensuite les spécificités coraniques à ce sujet.

1. *Dans la Bible : types de personnages en lien avec le prophétisme et la révélation*

– *Moïse.* Selon la conception juive, Moïse a reçu de Dieu l'ensemble de la Torah sous forme d'une part des tables de la Loi reçues au mont Sinaï, d'autre part d'une connaissance de la Torah qu'il reçoit à ce moment et continue à recevoir jusqu'à la fin de sa vie, sous forme de réponse aux problèmes qu'il ne savait pas résoudre. Ces deux éléments forment la Torah écrite et la Torah orale. Pour le judaïsme, Moïse est le seul à recevoir de Dieu un tel texte.

– *les « prophètes ».* Par ailleurs, la Bible mentionne d'autres personnages, qu'elle appelle « prophètes ». Les paroles d'un certain nombre d'entre eux sont considérées comme consignées dans des recueils spécifiques, rassemblés justement sous le titre de *Nevī'īm*, hors des cinq livres de la Torah mais inclus dans l'ensemble biblique. Ce sont par exemple Isaïe, Osée, Ezéchiel, Jérémie, Elie, etc. Ces grands prophètes du judaïsme transmettent la parole de Dieu : un message qui concerne l'avenir de la communauté, pour qu'elle soit prévenue de la colère de Dieu si elle reste dans ses péchés, et pour qu'elle soit sensibilisée à l'affection de Dieu pour elle et à cause de cela se repente et retourne à une conduite vertueuse qui plaise à Dieu en se mettant à son écoute. Les prophètes de la Bible ont donc pour rôle essentiel de transmettre aux gens des messages de Dieu[49].

– *les patriarches et les rois.* Enfin, il nous faut mentionner ici qu'un certain nombre de personnages importants de la Bible sont certes en contact avec Dieu mais ne sont considérés ni par le texte biblique ni par le judaïsme comme des prophètes. Le texte biblique présente les premiers personnages de l'histoire qu'il développe : Adam, Noé, jusqu'à Abraham, Isaac, Jacob et ses douze fils. Or Abraham est le premier à recevoir le titre de prophète ; donc les personnages qui lui sont antérieurs – Adam et Noé – ne sont

[49] « [Le mot *prophète*] vient du grec *phèmi* : *parler, dire*. Il a été adopté par la Vulgate pour désigner *celui qui parle au nom de la divinité* qui l'inspire ou l'envoie. » MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 286.

pas considérés comme prophètes par le judaïsme[50]. Isaac, Jacob et les fils de celui-ci – dont Joseph – ne sont pas appelés « prophètes » par le texte hébraïque. Abraham, Isaac, Jacob sont d'ailleurs plus généralement appelés « patriarches », « les pères ». Par ailleurs, d'autres personnages plus tardifs sont appelés « rois », par exemple Saül, David et Salomon et non des prophètes. David est considéré par les juifs et les chrétiens comme un grand roi – et c'est son contemporain Nathan qui est un prophète et lui fait généralement part des volontés de Dieu. Il faut noter que ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni Joseph, ni encore Adam ou Noé n'ont « reçu » d'Ecriture. Le David biblique n'a pas reçu d'« Ecriture sainte » mais a composé lui-même des chants et des poèmes liturgiques, les Psaumes.

– *dans la partie chrétienne de la Bible.* Le personnage de Jésus, tel que présenté par la partie chrétienne de la Bible et par le christianisme dans ses variantes, a une mission particulière de Messie et « sauveur du monde » en tant que « Fils de Dieu ». Son rôle dans le christianisme est donc au-delà du simple rôle d'un prophète – même si certains textes chrétiens lui donnent également le titre de « prophète ». Il est lui-même le « Verbe de Dieu », la « Parole faite chair », et à ce titre n'apporte pas d'« Ecriture sainte ». Qui plus est, les Evangiles sont pour les chrétiens des livres « inspirés par l'Esprit Saint » mais écrits par des hommes pour relater la vie de Jésus. Ces livres ont été reconnus par la suite par la communauté et ont été canonisés en « Ecritures saintes », mais ce n'est pas le Christ qui les aurait « reçus » de Dieu. Pas plus que les autres textes reconnus comme canoniques, constitués notamment de récits de la vie des disciples et de lettres d'exhortation aux premières communautés chrétiennes. Certes il est possible que dans les milieux populaires, ou plus généralement, à l'époque de Mahomet, les chrétiens n'aient pas été conscients de ce processus historique de canonisation ; cependant l'idée que le Christ ait reçu lui-même une « Ecriture sainte » est totalement absente du christianisme.

2. *Dans le Coran : types de personnages en lien avec le prophétisme et la révélation*

Nous l'avons vu au début de cette partie, dans le Coran, les personnages bibliques (positifs) ayant eu un contact avec Dieu sont considérés comme des prophètes : ils ont reçu un message de Dieu, qu'ils transmettent à leur peuple. Les personnages non-bibliques tels Šuʿayb ou Hūd sont prophètes de la même manière. Ainsi, sont prophètes dans le Coran des personnages

[50] Cf. « Prophètes et prophétie », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*.

qui ne le sont pas dans la Bible : Adam, Noé, David, Loth, Job – et Jésus ou Jean-Baptiste, dans la Bible chrétienne. Ces prophètes transmettent leur message à la façon des prophètes bibliques de type *Nevīʾīm* : ils sont inspirés et délivrent un message contre l'idolâtrie. Mais la plupart des prophètes bibliques de ce type, tels Isaïe, Ezéchiel ou Jérémie, ne sont pas mentionnés par le Coran. Le Coran en mentionne toutefois quelques-uns : ainsi Elie, Elisée et Jonas.

Par ailleurs, dans le Coran, Dieu « fait descendre » des « Ecritures saintes » (*kitāb*) sur Moïse, David et Jésus. Le texte dit également que les prophètes en général auraient aussi reçu des « Ecritures saintes »[51], ce qui laisse penser que d'autres prophètes que Moïse, David et Jésus en auraient reçu. Mais lorsque le Coran parle nommément de ces autres prophètes, il n'est plus question d'Ecritures descendues sur eux, sauf pour Abraham dont il est dit très brièvement qu'il aurait possédé des « feuillets »[52]. Le fait de recevoir une Ecriture est en définitive circonscrit à Moïse, Jésus et David. Par ailleurs le texte laisse aussi entendre que Dieu n'a pas parlé à tous les prophètes[53].

Notons que le Coran considère que David a reçu le *zabūr*, dont le nom correspond aux Psaumes[54]. Notons aussi que Jésus est donc considéré dans le Coran comme ayant reçu les Evangiles en tant qu'Ecriture, à la façon de Moïse.

3. *Analyse : les spécificités coraniques des histoires de prophètes*

Puisque la plupart des récits coraniques sur le passé sont des réécritures ou nouvelles compositions de récits bibliques et parabibliques, c'est en regardant en quoi ils diffèrent d'avec ces textes bibliques – de façon générale – que nous pouvons en saisir la particularité et la nouveauté, ou plutôt, ce qu'il importe à leur « auteur » de transmettre à l'auditeur/lecteur. Ainsi, de façon globale, ce qui se dégage est que la mission prophétique décrite dans le Coran présente deux particularités :

– elle concerne des personnages qui dans la Bible n'ont globalement pas de mission prophétique – Abraham et Moïse mis à part[55], et dans une moindre mesure Elie, Elisée et Jonas, très peu mentionnés.

---

[51] Cf. Q57, 25–26 ; Q3, 184 ; Q32, 25 ; Q40, 70.

[52] Q87, 19 ; Q53, 36–37.

[53] Q2, 253.

[54] Cf. pp. 239 ss.

[55] Notons aussi que la mission de Moïse auprès de Pharaon diffère : dans la Bible l'enjeu est de libérer le peuple d'Israël de l'esclavage en Egypte, alors que dans le Coran l'enjeu est la reconnaissance de l'autorité prophétique de Moïse et de son message monothéiste ; d'où la place importante de la controverse à ce sujet entre Moïse et Pharaon. (Cf. Lory, « Moïse », *DC*, p. 559).

– cette mission prophétique prend principalement la forme de celle des prophètes bibliques «*Nevīʾīm*» tels Isaïe ou Jérémie, qu'elle ne nomme pas; cette mission prophétique prend aussi en partie la forme de la mission de Moïse avec la présence de la révélation directe d'une Ecriture. En ce sens, la mission prophétique coranique est un mélange des deux types de mission prophétique de la Bible (celle des «*Nevīʾīm*» et celle de Moïse) et elle est donc en même temps le mélange entre deux types de message de Dieu: une inspiration de paroles de Dieu à proclamer et la descente d'une véritable Ecriture. À ce propos, notons également, comme le signale A. Jeffery, que le Coran assimile deux conceptions bibliques, l'une est l'idée d'un livre qui descend du ciel sur certains prophètes, tel Ezéchiel, mais qui n'est pas une «Ecriture sainte», et l'autre est le concept d'«Ecriture sainte»[56].

Ce constat nous permet de saisir que dans le Coran, tous les prophètes ont tous le même type de mission prophétique. Même Moïse, David et Jésus, qui ont, contrairement aux autres, clairement une Ecriture dont le Coran parle par ailleurs. Ainsi, contrairement à ce qui se passe dans les textes bibliques, les récits des histoires des prophètes se construisent toutes selon le même cadre, même si c'est avec les détails propres à chaque récit. Nous appelons ce cadre unique le «schéma prophétique», et nous le formulons ainsi:

> Dieu envoie un prophète avec un message destiné à un peuple. Hormis quelques-uns, les gens de ce peuple refusent ce prophète et ce message; alors Dieu les punit et sauve le prophète.

Ce «schéma» se décline ensuite selon les particularités des histoires de chaque prophète. Or ce «schéma prophétique» a été utilisé à dessein par l'«auteur», puisqu'il ne se trouvait pas sous une telle forme unique dans les versions antérieures des récits en question. Nous aurions souhaité davantage étudier cette question, mais ce n'est pas ici le lieu d'y procéder; qui plus est, en mettant en évidence ce «schéma prophétique», nous rejoignons les conclusions d'autres chercheurs[57]. Néanmoins, nous étudions maintenant les aspects de ce «schéma prophétique» en ce qui concerne ses effets sur l'auditeur ou le lecteur.

---

[56] Cf. JEFFERY, «The Qurʾān as Scripture», p. 51.

[57] Ainsi C. Gilliot (cf. GILLIOT, «Narratives», *EQ*). Cf. également DE PREMARE, *Les fondations de l'islam*, pp. 91–92.

Le fond de la mission des prophètes

Considérons le rôle de la présentation coranique du passé, à travers les éléments mis en avant au sein même des missions prophétiques. Il nous faudra à nouveau faire quelques détours par les récits bibliques pour ensuite mieux saisir les spécificités de leurs nouvelles versions – celles du Coran – à ce sujet.

1. *Différence de mission*

Pour montrer ce que l'« auteur » a choisi de souligner comme trait de la mission des prophètes, présentons l'exemple de l'histoire de Joseph[58]. La nature de la mission de Joseph est exprimée dans le texte coranique par une profession de foi mise dans la bouche de celui-ci et absente du texte biblique. Ainsi lorsqu'il est en prison, Joseph, avant d'interpréter les songes des autres prisonniers, commence par expliquer qu'il a eu ce don d'interprétation de ce que lui a enseigné son Seigneur, ce qu'il fait également dans le récit biblique avant d'interpréter le songe de Pharaon[59]. Mais ici, il ajoute :

> {(...) Oui j'ai vraiment abandonné la religion d'un peuple qui ne croyait pas en Dieu et qui déniait la Vie dernière ! Et j'ai suivi la religion de mes ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob. Il ne nous appartient pas d'associer à Dieu quoi que ce soit [comme idole ou autre dieu]. Cela est une faveur de Dieu envers nous et envers les gens. Mais la plupart des gens n'[en] sont pas reconnaissants ! Ô vous mes compagnons de prison ! Est-ce que des Seigneurs séparés vaudraient mieux que Dieu l'Unique, l'Invincible ? Ce que vous adorez en dehors de Lui ne sont que des noms dont vous les avez nommés, vous et vos ancêtres ! Dieu n'a pas fait descendre de probation sur eux ! La souveraineté n'appartient qu'à Dieu ! Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui. Ceci est la religion immuable, mais la plupart des gens ne savent pas !}[60]

---

[58] Le récit des aventures de Joseph se trouve exceptionnellement circonscrit à une seule sourate – mis à part deux brèves mentions ailleurs dans le corpus. Il s'agit de la sourate Q12, qui porte son nom (*Yūsuf*). Le récit coranique de l'histoire de Joseph est proche de celui de la Bible : Joseph, fils d'Isaac, est jalousé par ses frères qui cherchent à se débarrasser de lui, à la suite de quoi il est emmené en Egypte où il est tenté par la femme de son maître ; jeté en prison, il en sort grâce à sa capacité d'interpréter les songes, et se retrouve à un poste important en Egypte, ce qui lui permettra plus tard d'aider ses frères venus chercher du grain, de se faire finalement reconnaître d'eux et de leur pardonner.

[59] Genèse 41, 16.

[60] إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (37) وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (38) يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (39) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (40) Q12, 37b–40.

Et à la fin de l'histoire, Joseph conclut ainsi :

> {Ô mon Seigneur ! Tu m'as vraiment donné [une parcelle] de souveraineté, et tu m'as enseigné l'interprétation des énigmes ! Ô créateur des cieux et de la terre ! Tu es mon protecteur dans le bas-monde et dans la Vie dernière ! Rappelle-moi à Toi en tant que soumis (ou : musulman (*muslim*)) et fais-moi rejoindre ceux qui font le bien !}[61]

Le sens de la mission du Joseph coranique est mis en évidence dans son propre discours qui commente sa propre histoire. Il apparaît que ce sens donné est celui de la première moitié de la profession de foi islamique telle que formulée par la suite : l'adoration du Dieu unique. Il ne consiste pas en d'autres dogmes vis-à-vis de la transcendance. Le « schéma prophétique » que nous avions énoncé s'enrichit ici d'un nouvel élément. En effet, la situation ici rencontrée est celle que l'on retrouve pour l'essentiel des prophètes dans le Coran : le peuple du prophète adorait des idoles ou plusieurs dieux, mais le prophète a refusé cela et a adoré le Dieu unique.

On remarque à ce propos que la logique argumentaire est plus forte que les détails : Joseph a pour ancêtres Abraham, Isaac et Jacob, qui sont déjà monothéistes ; son peuple est donc monothéiste ; mais comme l'argumentation a « besoin » de placer Joseph dans le schéma prophétique général, le texte affirme malgré cela qu'il a refusé d'adorer les idoles que vénérait son peuple. Il est nécessaire que Joseph affirme clairement son monothéisme. Tel est son message : il n'y a qu'un seul Dieu et il ne faut pas adorer d'idole, et il faut être soumis, c'est-à-dire musulman. Bien sûr le récit sur Joseph a d'autres fonctions que l'affirmation du monothéisme islamique. Cependant, c'est cet aspect là qui est majoritaire, et qui a été spécifiquement introduit dans la version coranique de ce récit, au-delà des incompatibilités.

À l'instar de ce passage, exemple d'un prophète parmi d'autres, les divergences entre récits coraniques et récits bibliques permettent de voir clairement ce qui a été mis en avant dans les récits coraniques : le prophète combat l'idolâtrie de son peuple et donc appelle à l'adoration du Dieu unique. D'autres passages mettent de la même façon l'accent sur une autre idée : la vie des morts dans l'Au-delà et le Jugement Dernier, qui engendre pour l'éternité soit la récompense soit la punition. Le « schéma prophétique »

---

61 رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ Q12, 101.

implique déjà la mise en valeur de ces deux idées. Continuons à explorer ce « schéma prophétique ».

2. *Edification morale ?*

On pourrait supposer que la fonction des longues descriptions du passé dans le Coran est une édification morale par l'exposition des actions des prophètes. Certes les vertus de certains prophètes sont décrites : Abraham fait preuve d'un certain courage en acceptant de faire le sacrifice de son fils[62] et aussi d'une certaine humilité devant sa mission et la relation avec Dieu. Joseph refuse de céder à la femme de son maître qui le tente de ses charmes[63] et il pardonne à ses frères. David demande pardon à Dieu[64]. Jean-Baptiste est pur, pieux et bon envers ses parents ; tous trois sont humbles et pieux[65]. Job est patient dans l'épreuve[66]. Ce sont surtout les vertus de patience, d'endurance dans la foi et la piété, ainsi que la soumission, qui sont indiquées. Mais à y regarder de plus près, ce qui est mis en valeur dans les comportements des prophètes, c'est une soumission absolue à trois idées-phares : Dieu est un, il faut se soumettre à lui[67] et ne pas adorer les idoles[68] ; les morts vivront après la mort et seront jugés ; et le message qui accompagne le prophète ne doit pas être dénié ni refusé – on doit même y obéir[69]. Les vertus morales mentionnées ci-dessus – patience, endurance, piété, courage, humilité, pureté – ne semblent pas être encouragées en dehors de ces trois idées-phares. Ainsi, la visée première de l'utilisation des récits des aventures des prophètes n'est pas une édification morale dans le sens de la présentation aux auditeurs ou lecteurs d'exemples éthiques auxquels ils puissent s'identifier. Le texte ne recherche pas à mener l'auditeur à une réflexion détaillée sur la valeur de son comportement[70].

---

62 Q37, 103.

63 Q12, 23–34.

64 Cf. ci-dessous, à propos de Q38, 17–28.

65 Jean-Baptiste : Q19, 13–14. Jean-Baptiste et ses parents : Q21, 90.

66 Q38, 40–44.

67 Par exemple Noé dit qu'il s'en remet à Dieu, en réponse au fait que son action est perçue comme hostile par son peuple. Q10, 72.

68 Par exemple Abraham qui s'oppose au culte des idoles auquel s'adonnent son père et son peuple, Q37, 85–98.

69 Par exemple : {Si Nous avons envoyé quelque envoyé, c'est seulement pour qu'il soit obéi, par autorisation de Dieu.} وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ Q4, 64a.

70 Il est à noter qu'au contraire des textes bibliques, les récits coraniques ne développent pas à proprement parler d'« histoire du salut ». L'idée que Dieu viendrait peu à peu enseigner le peuple en lui envoyant l'un après l'autre des prophètes est réduite à un minimum : les prophètes sont certes envoyés chacun à leur tour, mais le peuple n'en est pas plus éduqué

La forme des récits du passé montre aussi cela. Le fait que les récits sont en général très résumés, très elliptiques, et aussi très éparpillés en divers endroits du texte indique qu'ils n'ont pas été conçus pour enseigner par l'exemple un comportement moral, ce qui aurait demandé des récits plus longs pour permettre à l'auditeur ou au lecteur de s'identifier au personnage. De plus, quelques passages portent à se demander si certains éléments d'édification morale contenus dans ces récits coraniques ne serait pas là simplement parce qu'ils faisaient partie des versions antérieures de ces récits. L'histoire de David en est un exemple. Selon le texte coranique, David se repend quand il entend l'histoire d'un homme qui avait quatre-vingt-dix-neuf brebis et prend de son frère la seule brebis que celui-ci avait. Il est dit que David devine alors que Dieu l'avait tenté, et que Dieu lui pardonne. Ce n'est que par les textes bibliques ou parabibliques que l'on peut comprendre de quoi il s'agit[71] : dans la version biblique, le roi David, qui avait plusieurs femmes et possédait des richesses, a donné l'ordre de placer Urie le Hittite au premier rang d'une bataille pour qu'il se fasse tuer, afin de prendre la seule femme de celui-ci ; et lorsque le prophète Nathan, inspiré par Dieu, lui raconte la même anecdote de l'homme qui vole la brebis de celui qui n'en a qu'une, David déclare que cet homme mérite la mort ; et Nathan lui fait comprendre explicitement qu'il s'agit de lui lorsqu'il a commis le crime contre Urie. Il est important de souligner ici que dans la version coranique, le crime de David n'est pas mentionné même si sa repentance l'est. Le texte est très bref et la seule chose qu'il semble vouloir souligner est que Dieu est miséricordieux ; il évite de parler du crime de David. Il semble clair que la raison en est que David est classé dans la catégorie des prophètes par le Coran, et qu'à ce titre ses fautes ne doivent pas être mises en avant. Ici s'affine un autre trait de ce que nous avons appelé le « schéma prophétique » dessiné par le Coran : le prophète est un personnage impeccable[72]. Mais ce faisant la version coranique « perd » dans une certaine mesure la fonction d'édification morale de la version biblique : dans celle-ci, l'auditeur/lecteur est davantage touché, du fait de la longueur du récit et de la mise en avant des sentiments de David ; il est aussi convié à porter sa réflexion sur ses propres convoitises,

---

pour autant. Soit le peuple est soumis – ce qui est rarement le cas dans le passé – soit il ne l'est pas et est puni. Il n'y a pas de progression, mais simplement parallélisme, chaque prophète vivant à sa manière, avec les aventures qui lui sont propres, mais toujours selon le « schéma prophétique ».

71 Q38, 17–28. Cf. 2 Samuel 11–12.

72 Nous considérons simplement le texte coranique et non la notion de *ʿisma* développée ultérieurement.

et à méditer sur le fait que ce n'est pas parce qu'il se sent élu et favorisé par Dieu qu'il ne risque pas de pécher. La version coranique ne met pas l'accent sur cela, afin, pensons-nous, de laisser la place à une autre fonction, qui exige de garder David dans la catégorie coranique des « prophètes ». L'édification morale coranique se fait par la référence à des personnages impeccables.

C'est également le cas du meurtre perpétré par Moïse avant de recevoir sa mission. Lorsque Pharaon le lui reproche, Moïse répond :

> {J'ai commis cet acte alors que j'étais parmi les égarés.}[73]

Et Moïse oppose ce temps d'égarement au temps où il a été placé « parmi les envoyés » : ainsi l'image coranique de l'envoyé reste intacte ; le « schéma prophétique » n'est pas touché.

De même, alors que le Joseph biblique est la figure de l'innocent maltraité par ses frères mais protégé par Dieu qui en fait alors le sauveur, de son côté le Joseph coranique est certes la figure de l'innocent maltraité mais cette figure devient, en lien avec les autres prophètes coraniques, celle du prophète attaqué par des opposants.

Dans ces exemples comme dans d'autres[74], l'« auteur » a soumis la composante d'édification morale de ces récits – lorsqu'il y en avait une – à l'édification spécifique qu'il veut mettre en place. Ainsi, comme l'écrit D. Masson :

> Les récits coraniques relatifs aux Prophètes situent ceux-ci dans une lumière proprement islamique et ils s'expriment comme le feraient de parfaits Musulmans ; leur sainteté est reconnue ; leurs faiblesses, leurs fautes ou leurs crimes ne sont pas mentionnés, ce qui manifeste un souci d'édification souvent ignoré de la Bible. Ces prophètes ont prêché le Dieu unique à des peuples polythéistes qui les ont accusés d'imposture et ils ont annoncé le Jugement à venir.[75]

Enfin, et surtout, il est explicité dans le Coran que les prophètes, à l'instar de ce qu'il en est pour Joseph, sont « musulmans », titre exprimé par le terme *muslim*, littéralement « soumis », dans le sens de « soumis à Dieu »[76]. Il nous

---

73 قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ Q26, 20b.

74 Ainsi par exemple l'épisode de Salomon ayant préféré sa richesse – en de belles juments – à Dieu. À propos de la « correction » effectuée par la version coranique de ce récit, cf. Gobillot, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des Homélies pseudo clémentines ».

75 Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 446.

76 Un certain nombre de personnages secondaires sont « soumis »/« musulmans », ainsi les rares croyants de la ville que vont détruire les envoyés qui rendent visite à Abraham (Q51, 36) et les apôtres de Jésus (Q3, 52 et Q5, 111) ; les fils de Jacob assurent à leur père qu'ils sont soumis/musulmans (Q2, 133) ; Moïse demande aux gens de son peuple d'affirmer qu'ils sont

semble important de garder en français les deux idées ; car si au départ le sens ne pouvait pas être « musulman », avec le développement du Coran il en vient à marquer le croyant faisant spécifiquement partie des disciples de Mahomet et à ce titre est traduisible par « musulman ». On voit d'ailleurs dans certains passages que *muslim* fait bien référence à une appartenance communautaire et religieuse. Par exemple, Abraham notamment est ainsi qualifié :

> {Abraham ne fut ni juif ni chrétien mais *ḥanīf muslim*, et n'était pas associateur !}[77]

De même, le Joseph coranique est certes comme le Joseph biblique un signe de la foi en Dieu, mais cette foi, centrée sur le Dieu unique, est assimilée à la foi islamique. Le Joseph biblique ne développe pas de discours sur l'unicité de Dieu.

Le but de la façon dont le Coran présente les événements du passé n'est donc édification « morale » qu'en tant que mise en avant de trois idées-phares – unicité de Dieu, Jugement Dernier et autorité divine du message transmis par le prophète. Dans ce cadre, ces trois idées sont donc la spécificité de l'islam-soumission. Le « schéma prophétique » inclut donc l'idée de vertu du prophète impeccable en fonction de ces trois idées, qu'il applique, énonce et défend. Car de fait, le message du prophète est constitué de ces trois idées-phares. Ainsi, la suite du « schéma prophétique » peut être formulée ainsi :

> Le prophète, impeccable, délivre un message de la part de Dieu – sous forme d'Ecriture, chez certains. Ce message – qui souvent n'est pas exprimé comme tel, mais que l'on comprend surtout par les commentaires que fait le texte – est qu'il ne faut adorer que Dieu seul, et croire à la vie des morts après leur mort et à leur jugement par Dieu, dont le résultat est soit la récompense soit le châtiment, et aussi qu'il faut croire en la réelle autorité divine de ce message.

soumis/musulmans (Q10, 84–85) ; Pharaon au moment de mourir devient soumis/musulman (Q10, 90) ; dans sa lettre à la reine de Saba, Salomon lui demande à elle et son peuple de venir à lui en tant que soumis/musulmans (Q27, 31).

[77] مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ Q3, 67. *Ḥanīf* est un substantif désignant une sorte de monothéisme originel, une sorte de pré-islam qui est déjà la bonne voie. Selon certaines sources traditionnelles, ce courant aurait été la religion de Mahomet avant le début de sa mission prophétique ; mais son sens est vraisemblablement dérivé de son usage coranique. Il est utilisé douze fois dans le Coran « dont huit fois en relation avec Abraham, représente l'attitude de ce prophète, qui a refusé d'adorer les idoles dans un premier temps et s'est détourné ensuite du culte des astres. » (GOBILLOT, « Hanīf », *DC*).

Or ces trois idées vont ensemble : dénier l'un est comme dénier l'autre ou les trois. Il ne faut donc pas dénier le message apporté par les prophètes. Seule l'attitude d'acceptation de ce message est sous-entendue dans l'idée de soumission à Dieu mise en relief chez ces prophètes.

Se dessine alors clairement le but essentiel du discours coranique sur les événements du passé : mettre en place l'obligation de croire aux messages prophétiques, grâce à ce que nous appelons « l'argument du passé ». Montrer cette capacité de Dieu à punir constitue une mise en garde, qui fonctionne en retour auprès de l'auditeur comme un « argument du passé ». En effet, les récits montrent la puissance punitive de Dieu et son exaspération devant l'incroyance. La leçon la plus importante à retenir de ces récits des événements du passé, surtout des récits généraux – qui vont directement à leur but – c'est que Dieu punit les idolâtres, les dénégateurs, les iniques, etc. C'est ce qui a conduit R. Bell à appeler ces récits courts et généraux des « *punishment-stories* ». Mais les récits plus développés et nominatifs mettent aussi « l'argument du passé » en avant, en soulignant davantage les types de comportement des mauvaises gens. Grâce à ces récits, nous savons que Dieu punit les dénégateurs, c'est-à-dire ceux qui nient trois choses : que Dieu est unique, qu'il y a une vie après la mort dans laquelle les hommes seront jugés pour leurs actes puis récompensés ou punis, et que le prophète est vraiment un prophète et que le message que Dieu a fait descendre sur lui ne doit pas être dénié. Dieu punit donc respectivement trois sortes de gens : ceux qui adorent des idoles ou d'autres dieux – des idolâtres ou associateurs –, ceux qui agissent sans tenir compte de ce qui les attend dans l'Au-delà comme punition ou récompense – des iniques –, et ceux qui refusent de se soumettre au pouvoir du texte apporté par un prophète – des dénégateurs, incroyants, hypocrites, orgueilleux, etc. C'est-à-dire, en définitif, ceux qui ont un comportement inverse à celui du prophète et s'opposent à lui.

C'est dans ce cadre-ci que s'exprime l'édification coranique. Elle est spécifique : l'auditeur/lecteur est mis devant seulement deux types de personnages : le prophète impeccable (suivi par les croyants), et le peuple dénégateur. En effet dans le Coran, le rapport de pédagogie entre Dieu et les hommes est simplifié au maximum : par les prophètes Dieu demande la soumission immédiate, et si elle n'est pas obtenue, la conséquence est le châtiment. Et devant ce discours, l'auditeur sent qu'il doit impérativement choisir la bonne attitude envers les trois idées phares, car les récits qui les apportent sont des signes, des rappels et des récits qui le visent lui. Le Coran contenant ces signes et ces récits le visent lui aujourd'hui.

Une conséquence encore plus directe de cette menace est le fait que l'une de ces idées-phares du « schéma prophétique » concerne le statut du

message transmis par le prophète : il convient aux peuples de se soumettre à l'autorité de ce texte. Or « l'argument du passé » consiste en une transposition des idées-phares vers la situation présente de l'auditeur/lecteur. Le texte implique donc, très clairement, que ce que l'auditeur/lecteur doit faire, en fonction de cet « argument du passé », c'est se soumettre au statut divin du message communiqué maintenant : le Coran. Le résultat est donc autoréférentiel. En construisant ce schéma prophétique et cet argument du passé, le Coran argumente pour sa propre autorité.

Qui plus est, l'« auteur » ne cache pas que la fonction de « l'argument du passé » est bien d'amener les dénégateurs à changer de comportement. Le texte met lui-même en avant cette fonction. Le passage suivant montre « l'argument du passé » en œuvre : des dénégateurs ont vu l'exemple de ceux qui, avant eux, et plus puissants qu'eux, ont été exterminés par Dieu, mais ils n'ont pourtant pas accepté de recevoir la science des envoyés :

> {Eh quoi ! N'ont-ils pas parcouru la terre et considéré quelle fut la fin de ceux qui furent avant eux, qui étaient plus nombreux qu'eux, plus redoutables qu'eux, par la force et les ouvrages, sur la terre. De quelle nullité fut cependant ce qu'ils possédaient ! Quand vinrent à eux leurs envoyés, avec les preuves éclairantes, ils [ces gens] se réjouirent du [peu] qu'ils avaient de science, [mais] cela même dont ils se raillaient les étreignit !}[78]

Toutefois, on le voit ici, l'« auteur » constate l'inutilité de « l'argument du passé » envers ces dénégateurs. Nous y reviendrons.

L'« auteur » lui-même décrit la réalité de cet argument du passé. C'est dans cette logique-là qu'il déclare que les récits des événements du passé – ou les événements eux-mêmes – sont des « signes pour ceux qui réfléchissent », c'est-à-dire des signes destinés à faire réfléchir, comme nous l'avons vu plus haut à propos des commentaires faits par le texte. Ainsi comme l'écrit D. Masson :

> Ainsi, tous les événements relatés prennent une valeur de *signe* par rapport à la Résurrection finale en une perspective eschatologique très particulière au Coran.[79]

Dans le passage Q11, 100–103 cité plus haut[80], comme dans d'autres passages, est mise en avant l'idée que Dieu dans le texte coranique raconte les

78 أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (82) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (83) Q40, 82–83.

79 MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 446.

80 Cf. p 207.

histoires du passé dans le but de donner des signes pour prévenir du châtiment dans la vie après la mort. Le fonctionnement de ce que nous appelons « l'argument du passé » est bien clair dans le texte car explicité directement par lui[81].

De surcroît, le texte confie à l'auditeur/lecteur le fait que ce souci – que les peuples se soumettent aux trois idées-phares des messages prophétiques – est celui de Dieu. Le texte lui permet d'entrer en quelque sorte dans la proximité de la volonté de Dieu. Connaitre la volonté de quelqu'un c'est lui être proche. L'auditeur/lecteur se sent donc impliqué, responsable en quelque sorte, que cette volonté soit appliquée : étant dans la confidence des désirs du texte assimilés aux désirs de Dieu, il « partage » en quelques sortes à la fois l'exaspération de Dieu devant les dénégateurs, et le contentement de Dieu devant ceux qui se soumettent. De plus, la distance créée entre les récits du passé et le commentaire de ces récits donne l'impression à l'auditeur de prendre du recul, de se mettre à la hauteur de Dieu considérant l'envoi des prophètes. Il sent alors l'importance de la visée de ces récits.

N'oublions pas que les commentaires faits par le texte déclarent que ces récits font partie de ce que Mahomet reçoit par inspiration divine, c'est-à-dire du Coran. Qui plus est, le texte nomme ces récits « rappel », « signes », « nouvelles », « récits » (*ḏikr, āyāt, anbāʾ, qaṣaṣ, ḥadīṯ*, etc.) et ainsi, il en fait des énonciations et les place dans son propre texte. Il explicite leur fonction, et ce faisant, les consacre dans cette fonction : servir de mémoire pour mettre en garde. Plus subtilement, en incluant en lui-même des histoires du passé, le Coran montre qu'il contient le même type de textes – et les mêmes histoires – que les Ecritures antérieures. En effet le fait que le Coran affirme faire office de *ḏikr*, de « rappel », implique qu'il raconte des histoires déjà racontées dans les Ecritures antérieures, et donc, qu'il en est une lui-même. Ainsi le Coran reçoit pour lui-même, au moins partiellement, l'enjeu qui est attaché à ces récits.

La fonction principale de ces récits d'événements du passé est donc avant tout argumentative, bien avant d'être narrative ou de porter un souci d'enseignement moral progressif et détaillé. Et l'argumentation qu'elle sert est l'autoréférence.

---

81 Parmi de nombreux exemples, cf. l'idée de punition comme « signe » en Q27, 50–52.

3.4. *Conclusion*

À notre interrogation « dans quel but le Coran a-t-il choisi de parler du passé ? », notre enquête nous permet de saisir plusieurs éléments du discours du Coran sur les événements du passé :

- les récits concernant les prophètes sont conformes à une présentation-type que nous avons appelé le « schéma prophétique » ;
- les récits des prophètes ne véhiculent pas une édification morale consistant en un enseignement progressif et détaillé, mais ils mettent en avant une édification qui est soumission à trois idées-phares (unicité de Dieu, Jugement Dernier et autorité divine du message transmis) et qui est soumise à la visée principale de ces récits : l'« argument du passé » montre clairement le châtiment encouru par ceux qui s'opposent aux trois idées-phares ; d'ailleurs ce qui est mis en avant est le châtiment subi par les dénégateurs et les iniques.
- une de ces idées-phares étant la soumission au statut (divin) du message transmis par le prophète, la transposition – du fait de la fonction de menace – de cette idée au présent de l'auditeur/lecteur est l'idée de soumission au statut divin du Coran : ici l'autoréférence est claire.
- le fonctionnement de cet « exemple du passé » est directement explicité par le texte qui le met en avant, en disant notamment que ces récits sont un « rappel » et des « signes » destinés à faire réfléchir ; le texte fait entrer l'auditeur dans la connaissance de la volonté de Dieu, qui ressent alors la gravité de la visée de ces récits sur le passé.

Le discours sur les événements du passé a donc une fonction avant tout argumentative. Or, là encore, le discours est en réalité autoréférentiel : il prend sa place dans l'argumentation développée par le texte coranique pour parler de lui-même. En effet, l'« argument du passé » qu'il développe joue un rôle fondamental dans la façon dont le Coran argumente pour se donner à lui-même son propre statut de signe et de rappel de l'action de Dieu dans le passé, véritable menace dont les enjeux sont spécifiés à travers les traits du « schéma prophétique » : se soumettre au Coran.

4. À TRAVERS LA STRUCTURE DES SOURATES

Pour renforcer notre propos, nous voudrions maintenant montrer combien les liens entre discours sur les phénomènes naturels, discours eschatologique et discours autoréférentiels sont inscrits dans l'organisation-même d'un certain nombre de sourates. On sait, et cela est confirmé par différentes

études récentes[82], que la sourate forme une véritable unité textuelle au sein du corpus coranique. Cette unité est à la fois unité de forme – poétique, rythmique, rimique – et unité de sens. Si donc cette unité est voulue, c'est que le rapport entre les différentes composantes de la sourate l'est aussi.

L'analyse du texte coranique par la méthode dite « de rhétorique sémitique » permet de mettre à jour des liens de structure au sein de la plupart des sourates du Coran – et probablement de toutes. Cette méthode met à jour les symétries qui constituent la structure de la sourate. Or nous avons remarqué que quelques sourates – peut-être davantage – semblent être entièrement consacrées à l'utilisation d'un discours sur les éléments naturels et eschatologiques associés à un discours sur le phénomène de révélation du Coran. Ce sont surtout des sourates courtes, considérées par la tradition et par les orientalistes comme datant de la première période de la mission de Mahomet. La difficulté principale de l'étude de ces sourates est en outre un vocabulaire assez difficile parce que possédant une force poétique et rythmique certaine. Dans ce qui suit, nous exploitons les résultats, apportés par M. Cuypers[83], de l'analyse par la méthode « de rhétorique sémitique » de la structure d'une de ces sourates. Voici la traduction de la sourate *al-Ġāšiya* (Q88), inspirée par celle de M. Cuypers. Cette traduction cherche à respecter l'ordre des termes arabes – sa formulation en français n'est donc pas des plus fluides –, afin d'en laisser entrevoir les parallélismes et les oppositions ainsi que le rythme. Nous avons noté les trois parties dont les délimitations sont renforcées par l'analyse rhétorique sémitique :

> *1e partie :* {Est-ce qu'il t'est parvenu, le récit de l'enveloppante ?
>
> Des visages, ce Jour-là, seront contrits, préoccupés, harassés ; ils affrontent un feu ardent, sont abreuvés d'une source bouillante. Point il y aura pour eux de nourriture, sinon du *ḍarīʿ* qui point n'engraisse et n'apaise point la faim.
>
> Des visages, ce Jour-là, seront radieux, de leurs efforts satisfaits, dans un paradis élevé, où ils n'entendent nulle frivolité, dans lequel il y a une source coulante, dans lequel il y a des lits surélevés et des coupes posées et des coussins rangés et des tapis étalés.}
>
> *Partie centrale* : {Ne regardent-ils donc pas vers les chameaux, comme ils furent créés ? Et vers le ciel, comme il fut élevé ? Et vers les montagnes, comme elles furent dressées ? Et vers la terre, comme elle fut nivelée ?}

---

[82] Cf. Mir, « The *sūra* as a unity. A twentieth century development in Qurʾān exegesis », et Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*.

[83] Cuypers, « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales Islamologiques*, 35, pp. 56–61.

2e partie : {Rappelle donc ! Tu n'es qu'un rappeleur, tu n'es pas sur eux préposé.

Seulement, celui qui se détourne et mécroit, Dieu le châtiera du plus grand châtiment.

En vérité, vers Nous est leur retour. Puis, en vérité, à Nous est leur compte.}[84]

On le voit, la sourate est composée d'abord d'une description du Jour du Jugement – signalé par la figure de « l'enveloppante » – et du paradis et de l'enfer ; puis d'une partie centrale concernant la Création utilisée comme preuve de l'omnipotence de Dieu – sous-entendue – ; la dernière partie commence par la mention de la mission prophétique de Mahomet – « Rappelle ! » – et se termine par l'annonce de châtiment par le Tout-puissant. La menace eschatologique est renforcée par l'argument de la Création puis ciblée sur l'enjeu implicite qu'est la reconnaissance du message de rappel de Mahomet, puis la menace eschatologique est à nouveau mentionnée, en conclusion. L'analyse minutieuse de M. Cuypers montre que ces parties ne sont pas seulement thématiques mais que la forme du texte est conçue de manière à marquer clairement les délimitations de chaque partie ; et aussi, que la forme du texte est conçue de façon à créer des liens entre chaque partie, afin de former un ensemble fabriqué ad hoc. Cette méthode montre clairement que rien dans le texte n'est laissé au hasard quant au choix des termes et de la grammaire, que ce soit pour leur sens, leur sonorité ou leur rythme. Alors, si la structure a été à ce point élaborée, avec minutie et précision, c'est que le sens de chacune des trois parties est lié à dessein. M. Cuypers note :

> La dernière partie donne la raison du discernement entre les damnés et les élus, dont le sort dernier est décrit dans la première partie : seront damnés ceux qui se seront détournés du Rappel (la prédication coranique) et n'auront pas cru en lui. C'est sur cela que Dieu jugera les hommes au moment de « leur retour » (v. 25), quand il fera « leur compte » (v. 26). Il y a donc une relation d'effet à cause entre les deux parties qui se répondent.[85]

---

[84] هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (1) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (2) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (3) تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً (4) تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ (5) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ (6) لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (7) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (8) لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (9) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (10) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (11) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (12) فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (14) وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (15) وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (16) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20) فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ (22) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ (23) فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (24) إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (26) Q88.

[85] CUYPERS, « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales Islamologiques*, 35, p. 60.

À propos de la partie centrale, concernant la preuve de la puissance de Dieu par la Création, il note que celle-ci est introduite sans transition au moyen du procédé d'*iltifāt* (changement brusque d'énonciation), qui incite à la réflexion en créant la surprise. La partie est sous forme de question, comme souvent, écrit M. Cuypers, dans les parties centrales des compositions. Il précise :

> La création de toutes chose par Dieu est rappelée pour deux raisons :
> – pour fonder la réalité du Jugement dernier : celui qui a tout créé a aussi le pouvoir de tout recréer au Jour de la Résurrection, et de donner à chacun la rétribution qu'il méritera. En ce sens, le centre 17–20 a un lien logique, quoique non exprimé, avec la 1re partie 1–16.
> – pour fonder la véracité de la révélation coranique : celui qui s'adresse à l'homme par le Rappel à travers son Envoyé, le « rappeleur » (v. 21), est Celui qui a tout créé. Il ne peut donc être que véridique. En ce sens, le centre a un lien logique, quoique encore une fois non exprimé, avec la 2e partie 21–26.
> La partie centrale joue donc réellement, quoique discrètement, le rôle de pivot entre les deux parties extrêmes. La création est évoquée comme la raison d'une double conséquence : la Résurrection (1re partie) et la Révélation (2e partie).[86]

Les idées principales de ce qu'écrit ici M. Cuypers pourraient être dites sans la méthode de « rhétorique sémitique » ; mais ce que celle-ci montre est que cet agencement est très construit. L'« auteur » du texte coranique a choisi très précisément chacun des termes non seulement en fonction du sens qu'il voulait donner à l'ensemble, mais aussi en fonction de la structure spécifique qu'il voulait donner à la sourate pour la faire fonctionner comme un tout composé de parties qui se répondent.

Voici maintenant la sourate *al-Layl* (Q92), analysée et traduite également par le même chercheur[87] :

> *Morceau d'introduction* : {Par la nuit, quand elle enveloppe, par le jour quand il brille, par ce qui a créé le mâle et la femelle, en vérité, vos efforts sont divergents :}
>
> *1e partie :* {Quant à celui qui donne et craint [Dieu], et déclare vraie la plus belle [chose], certes, Nous lui faciliterons la facilité. Et quant à celui qui est avare et affecte la suffisance et traite de mensonge la plus belle [chose], certes, Nous

[86] Cuypers, « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales Islamologiques*, 35, p. 61.
[87] Cuypers, « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales Islamologiques*, 34, pp. 95–100. Nous adaptons sa traduction.

lui faciliterons la difficulté. Et à rien ne lui servira sa fortune, quand il sera précipité [dans l'abîme].}

Centre : {Certes, à Nous la direction. Et certes, à Nous la [Vie] dernière et la première.}

2[e] *partie :*{Je vous ai avertis d'un feu [qui] flambe. Ne l'affronte que le plus misérable qui traite de mensonge et se détourne. Et l'évitera le craignant [-Dieu] qui donne sa fortune [pour] se purifier, sans que personne ne lui ait fait un bien dont ce soit la récompense, mais pour la seule recherche du visage de son Seigneur le Très-Haut. Et assurément, il sera satisfait.}[88]

Le découpage montre une introduction se servant des éléments naturels comme serments et comme preuve de la toute-puissance de Dieu. Les deux parties sont ensuite à tonalité eschatologique forte. La clef – ou plutôt l'enjeu – de l'ensemble est le centre, qui est la mention de la « bonne direction » qui représente le Coran. En effet le Coran est souvent directement qualifié de *hudā*, « bonne direction » ou « guidance », nous l'avons vu lors de l'étude du vocabulaire. Un autre élément qui vient confirmer qu'il s'agit bien du Coran est que le misérable est ensuite accusé de « traiter de mensonge » et de « se détourner », ce qui laisse supposer qu'il s'agit du refus des révélations coraniques. Ainsi dans cette sourate la puissance de Dieu mise en avant par les signes naturels est associée au poids de l'eschatologie, et toutes deux viennent entourer le but de la sourate qui est de prévenir contre une attitude de dénégation envers la « bonne direction » qui par assimilation donne l'impression de s'appliquer au message coranique.

Représentant un type de sourates plus longues que les sourates que nous venons de mentionner, la sourate *al-Rūm* (Q30) présente un exemple clair de l'organisation d'une sourate autour des trois pôles – phénomènes naturels, eschatologie et nature du Coran. Voici comment elle semble découpée, de façon large[89] :

---

88 وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (3) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (4) فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (7) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (8) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (10) وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى (11) إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى (12) وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى (13) فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى (14) لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (15) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى (16) وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (17) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (18) وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى (19) إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (20) وَلَسَوْفَ يَرْضَى (21) Q92.

89 Nous n'avons pu l'analyser nous-mêmes selon la méthode de rhétorique sémitique, cette méthode demandant un travail très long et très précis de découpage et de réassemblage du texte à tâtons, à partir des plus petits niveaux (quelques mots) jusqu'au niveau supérieur (la sourate entière).

– v. 1–5 : défaite et victoire des Byzantins, montrant l'omnipotence de Dieu.
– v. 6–7 : eschatologie
– v. 8 : Création montrant la puissance de Dieu mais les hommes ne voient pas ces signes
– v. 10 : punition (eschatologie)
– v. 11 : omnipotence de Dieu.
– v. 12–16 : eschatologie
– v. 17–27 : louange à Dieu créateur et tout-puissant. Liste de signes naturels.
– v. 28 : parabole sur la puissance de Dieu.
– v. 29–43 : [culte, versatilité de l'homme, commandements] avec omnipotence de Dieu au v. 37 et 40
– v. 44–45 : eschatologie
– v. 46 : signes naturels
– v. 47 : mission prophétique et eschatologie
– v. 48–51 : signes naturels
– v. 52–53 : mission de Mahomet
– v. 54 : Création : puissance de Dieu
– v. 55–57 : eschatologie
– v. 58–60 : ce Coran contient des signes ; mission de Mahomet.

Le texte insiste sur la notion de « signes » – le terme est utilisé dans treize versets de la sourate, soit près d'un verset sur quatre.

Il est clair que l'intention qui préside à l'organisation de cette sourate est d'établir un lien fort entre le souci de la Vie dernière et les actes ici-bas qui consistent en la compréhension des signes naturels – ou politiques, ici avec la victoire et la défaite militaires des Byzantins. Cette compréhension des signes est acceptation de l'omnipotence de Dieu – acceptation qui est aussi acceptation des récitations coraniques et de la mission prophétique de Mahomet. Ainsi le souci eschatologique, renforcé par l'affirmation de la puissance de Dieu dans les phénomènes de l'univers, s'enroule autour de l'acceptation ou non du Coran. L'autoréférence coranique est donc construite ici sur les bases posées par le discours eschatologique et le discours sur la puissance de Dieu.

Voici un autre exemple de sourate de taille moyenne, mêlant récits du passé et eschatologie : la sourate *al-Ḥiǧr* (Q15). En deuxième moitié de sourate sont accumulés des exemples de peuples iniques et incroyants que Dieu a châtiés : les errants qui suivent Satan, le peuple de Loth, les hommes du

Fourré et les hommes d'al-Ḥiǧr. Le comportement négatif est ici souligné pour mettre en avant la fonction de « l'argument du passé ».

Par ailleurs, de nombreuses sourates sont agencées de façon à donner aux récits sur les événements du passé une fonction spécifique d'édification soumise aux trois idées-phares. C'est le cas de nombre de longues sourates dites de deuxième et troisième périodes mecquoises, dont la plupart de celles situées dans le corpus entre Q10 et Q21. On le voit par exemple dans la suite de brefs récits des histoires des prophètes à la fin de la sourate *al-Anbiyāʾ* (Q21) : la plupart de ces récits se terminent par la louange d'un trait moral de chaque prophète (v. 71–72, 75, 85, 88, 90, 91). La vie du prophète Job est décrite comme un rappel (*ḏikrā*) pour les mondes, v. 84. Puis le tout se conclut par un appel à l'islam et non directement à un comportement « moral » : le comportement « moral » exigé c'est l'islam, la « soumission » (v. 108).

L'étude de la structure de ces sourates confirme que l'agencement des discours sur la nature, l'eschatologie et les événements du passé est effectivement dirigé vers un discours autoréférentiel. Elle permet de voir que les sourates, tant courtes que d'une certaine longueur, font véritablement l'objet d'une construction précise. Cette étude montre clairement que les rapports établis entre les différents éléments ne sont pas le fruit du hasard, mais bien d'une volonté qui a non seulement mis ensemble les éléments, mais surtout les a mis ensemble de façon à marquer leur lien par la structure même, par une multiplicité de liens de forme. C'est à dessein que l'« auteur » du texte a lié ces éléments. Certes la structure de la sourate n'apparaît pas directement à l'auditeur ou au lecteur dans le détail de ses composantes, mais elle transparaît à l'oral d'une façon implicite. Un arabophone qui entend ce texte est frappé par la force rhétorique qui s'en dégage, même s'il ne se préoccupe pas de réfléchir aux détails de la structure. Il ressent que le texte obéit à certaines règles même s'il ne les perçoit pas ; et il fait sans aucune peine le lien entre les trois idées principales du texte – châtiment et récompense dans l'Au-delà, Dieu tout-puissant et acceptation du rappel de Mahomet.

Conclusion sur la stratégie A : le discours sur les actions de Dieu

La stratégie que nous venons de décrire et que nous avons nommée « stratégie argumentative A » consiste en l'utilisation de la description de trois

modes d'action de Dieu dans le monde – les phénomènes naturels, humains et sociaux, l'eschatologie, et les événements du passé – pour œuvrer à l'autoréférence. Chacun de ces trois éléments est utilisé par l'« auteur » en tant que référentiel sur lequel il s'appuie pour développer une image particulière du phénomène coranique. Il s'en sert à la fois pour :

– considérer ces référentiels dans leur logique interne : dans le passé les iniques et les dénégateurs ont été punis, de même l'ont été ceux qui n'ont pas vu les signes dans les phénomènes naturels, et ainsi le seront tous les iniques et les dénégateurs dans le futur. Cette logique-là est ressentie très fortement par l'auditeur/lecteur non pas directement à propos du Coran mais de façon générale : l'auditeur/lecteur se dit qu'il doit faire très attention à son comportement ; il se sent même responsable car l'exaspération de Dieu lui est confiée. Or ce n'est pas cette logique interne des référentiels seule qui joue. C'est en interrelation avec les deux points suivants qu'elle devient opérante.
– donner l'idée que le Coran est « comme » eux, par parallélisme : la venue du Coran va de soi et l'homme ne peut rien face à cela, comme c'est le cas des actions de Dieu dans la nature, par exemple. En établissant que l'événement et le texte parlant de l'événement sont tous deux « signes », le texte identifie son propre discours à l'action de Dieu. Et le Coran est donc aussi un signe qui doit être vu et compris et qui est lié à l'omnipotence divine.
– considérer ces référentiels comme faisant partie du texte du Coran : le Coran contient de façon effective la mention des signes naturels et la mention des signes/récits/rappels du passé. Les caractéristiques de la partie s'élargissant alors au tout, il est alors tout entier un signe/rappel lui-même, ce qui signifie pour l'auditeur/lecteur qu'il doit voir à travers ces signes ou ce rappel, qu'il doit voir à travers le Coran et être attentif.

Nous ne savons pas lequel de ces deux derniers points correspond à la volonté de l'« auteur » ; à ce qu'il nous semble, ce sont les deux en même temps. L'« auteur » semble jouer sur cette ambiguïté, de sorte que l'auditeur/lecteur ne fait plus la différence entre l'élément et le texte qui parle de cet élément – entre la présence du soleil et de la lune, signes de la puissance de Dieu, et entre le texte qui parle de la présence du soleil et de la lune, ce texte étant ainsi un signe pour quiconque le lit ou en écoute la proclamation. Quoi qu'il en soit, cela revient finalement au même pour l'auditeur/lecteur : que l'idée soit que le Coran est compris comme étant parallèle à ces éléments ou qu'il soit compris comme étant lui-même ces éléments, le résultat est

le même : il est conçu comme un signe/rappel et à ce titre, doit être vu, accepté, compris, et le message qu'il transmet doit être réalisé. Ce résultat est fécondé de façon puissante par le premier point, c'est-à-dire par la logique interne de ces éléments : la menace – qui correspond pour les événements du passé à ce que nous avons appelé « l'argument du passé ».

Ainsi donc, déjà, selon cette seule « stratégie argumentative A », l'auditeur/lecteur sent très clairement, en son for intérieur, que ce qui vient avec Mahomet représente un enjeu fondamental pour sa propre existence dans l'Au-delà éternel. Sa propre position par rapport à ce message coranique déterminera cet Au-delà. Avant même d'avoir eu une quelconque idée du contenu du message des récitations coraniques de Mahomet, l'auditeur sait déjà l'extrême importance de l'enjeu qui y est attaché.

B. LA STRATÉGIE D'ARGUMENTATION B : LE DISCOURS SUR LES ECRITURES SACRÉES ANTÉRIEURES

Le texte coranique mentionne souvent les Ecritures sacrées qui lui sont antérieures, c'est-à-dire principalement des Ecritures présentes dans le judaïsme et le christianisme. On a beaucoup écrit sur la relation effective entre le Coran et ces Ecritures. Or ce qui nous intéresse, pour notre part, est la façon dont la relation entre le Coran et les Ecritures précédentes *est présentée dans le texte coranique*, et non pas la façon dont le Coran est lié à ces Ecritures (intertextualité, similarités de thèmes et de style, etc.). Nous étudions ici un *discours*, et non des données historiques. Il nous est apparu fondamental de prendre en considération l'ensemble du texte coranique concernant ces questions, en étant particulièrement attentive au vocabulaire et aux concepts qu'ils recouvrent. Notre travail dans les méandres du texte nous a permis de voir que ce discours a indirectement des conséquences sur l'image que le Coran donne à comprendre de lui-même.

Présentons d'abord la façon dont le Coran décrit les Ecritures sacrées antérieures (B.1), puis les liens que le Coran établit entre ces Ecritures et lui-même (B.2), puis les conséquences de ce discours sur l'autoréférence (B.3).

1. Le Coran décrit les Ecritures antérieures

Voici comment le texte coranique présente les choses :

> « Auparavant » ou « avant toi (ô Mahomet) » Dieu a fait descendre des « Ecritures saintes » vers des peuples, les donnant à des prophètes.

Le terme *kitāb*, pl. *kutub*, est le terme générique pour décrire ces Ecritures. On distingue surtout la *tawrāt* (mis pour « Torah ») donnée à Moïse et l'*inǧīl* (mis pour « Evangile ») donné à Jésus, mais aussi d'autres comme le *zabūr* (peut-être mis pour « les Psaumes ») donné à David, et aussi des *ṣuḥuf* (« feuillets ») donnés à Abraham et Moïse.

1.1. *Qu'est que la* tawrāt *selon le Coran ?*

Le Coran parle d'une Ecriture (*kitāb*) descendue sur Moïse – lequel est souvent mentionné, nous l'avons vu. Cette Ecriture est appelée dix-huit fois *tawrāt*, « Torah ».

Le terme *tawrāt* a posé des difficultés aux lexicographes anciens. Ils ont essayé de l'expliquer comme un mot arabe en le rattachant à plusieurs racines arabes (racines *w-r-y* et *t-r-y* ou même *t-w-r*) mais quoi qu'il en soit, ils ne donnent que les raisons morphologiques et phonétiques de ces rattachements et pas les raisons sémantiques[1]. Aucun des savants cités dans le *Lisān al-ʿarab* n'explique d'ailleurs le sens de *tawrāt*. Nous avons seulement trouvé une courte définition dans l'ouvrage assez tardif d'al-Rāġib al-Iṣfahānī : « l'Ecriture (*kitāb*) qu'ils ont hérité de Moïse ». Mais al-Rāġib al-Iṣfahānī aussi consacre plus de lignes à la question de la détermination de la racine, signalant les divergences d'opinion entre savants de Koufa et de Basra[2]. Et nous avons également relevé dans le *Kitāb al-ʿayn*, un des plus anciens dictionnaires disponibles, une définition plus complète mais dans le cadre de la définition d'un autre mot, car le mot *tawrāt* et ses racines possibles ne font même pas l'objet d'une notice. Au mot *sifr* « livre », il est dit :

> Les *asfār* (pluriel de *sifr*) sont les parties de la *tawrāt*, et une partie est appelée un *sifr*. La *tawrāt* est composée de cinq *asfār* ou livres (*kutub*) : le *sifr* [dans lequel ?] les Fils d'Israël sortent d'Egypte (ou : qui provient des Fils d'Israël d'Egypte), le *sifr* de la biographie des rois, le *sifr* du commandement et un *sifr* répété.[3]

Le « livre répété » constitue peut-être deux livres distincts, ce qui ferait bien un total de cinq. On peut penser qu'il s'agit là d'une déformation de la définition de la Torah dans le judaïsme et dans le christianisme où elle est appelée, via le grec, *Pentateuque* c'est-à-dire « les cinq livres ». Ceux-ci sont, rappelons-le brièvement : la *Genèse* (racontant la Création du monde puis l'histoire des anciens, d'Adam, Noé, Abraham, etc. jusqu'à Joseph), l'*Exode* (racontant la sortie d'Egypte du peuple d'Israël), le *Lévitique* (contenant des commandements), les *Nombres* (racontant la marche au désert et contenant quelques commandements) et le *Deutéronome* ou « seconde loi » (contenant des commandements liés aux discours de Moïse). Ainsi, la description faite ici correspondrait à ces livres dans un autre ordre : *Exode* ou

---

[1] *LA*, entrée *w-r-y*.
[2] Iṣfahānī, *Mufradāt*, entrées *w-r-y* et *t-w-r*.
[3] *Kitāb al-ʿayn*, entrée *s-f-r*.

Nombres, puis peut-être le *Livre des Rois* (qui n'est pas dans le *Pentateuque*), puis le *Lévitique* ou les *Nombres*, puis le *Deutéronome* « seconde loi » donc « répétée ».

Quoi qu'il en soit, les lexicographes anciens ne semblent guère préoccupés de définir ce qu'est la *tawrāt*, ce qui laisse supposer que le sens est évident et connu.

Toutefois, A. Jeffery[4] rappelle que d'anciennes autorités musulmanes ont reconnu *tawrāt* comme mot hébreu, notamment al-Zaǧǧāǧ. A. Jeffery indique que *tawrāt* représente clairement le mot hébreu *tōrāh*, et que les savants occidentaux s'accordent pour dire que le mot est un emprunt direct à l'hébreu *tōrāh*, si ce n'est certains pour qui le mot est un mélange entre l'hébreu *tōrāh* et l'araméen *ōrāyyetā'* qui signifie « Torah »[5]. Enfin, le mot était connu en Arabie avant l'époque de Mahomet[6], mais assez rarement tant dans la poésie préislamique que celle des débuts de l'islam, comme l'indique H. Lazarus-Yafeh ; mais il est courant dans les hadiths.

Dans le Coran, le mot *tawrāt* est toujours utilisé avec l'article défini, ce qui correspond avec l'idée que c'est un nom propre. Le mot *tawrāt* est deux fois utilisé avec le verbe *anzala* : Dieu l'a « fait descendre ». Le verbe *atā bi* « apporter » (une fois) vient dans le même sens. Par ailleurs, cette *tawrāt* s'enseigne, et avec elle le *kitāb*, la Sagesse et l'Evangile (deux fois). De même que l'*inǧīl*, elle « se traduit en actes » (verbe *aqāma*)[7]. Elle est d'ailleurs associée à l'Evangile dans la moitié de ses occurrences. La *tawrāt* désigne donc un élément « que Dieu fait descendre », « qui s'enseigne », « qui se traduit en actes », « qui est une loi ». A. Jeffery voit lui-aussi que dans quelques passages (Q3, 44, 87 ; Q61, 6, etc.), le terme *tawrāt* semble avoir le sens de ὁ νόμος[8] « la loi », qui était le terme grec mis pour « Torah » dans le Nouveau Testament. Et bien sûr l'emploi de *tawrāt* indique que cet élément est la révélation faite aux fils d'Israël. Par ailleurs le texte coranique qualifie cette Ecriture d'« explication de toutes choses », de « bonne direction », de « lumière »[9], de « grâce », « bienfait », par exemple :

---

[4] JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 95–96.

[5] JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 95–96 ; SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, p. 95. En LAZARUS-YAFEH, « Tawrāt », *EI*², *ōrāyyetā'* a été épelé *ōriyyah*.

[6] JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 95–96 ; et LAZARUS-YAFEH, « Tawrāt », *EI*².

[7] Q5, 66–67.

[8] JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 95–96.

[9] Q5, 44.

> {Puis Nous avons donné à Moïse l'Ecriture en tant que complément pour celui qui fait bien, et en tant qu'explication détaillée de toutes choses, bonne direction et bienfait, espérant qu'ils croient en la rencontre de leur Seigneur !}[10].

Elle est aussi qualifiée de « messages » (*risālāt*)[11] et de « parole » (*kalām*)[12]. Elle contient des éléments juridiques, notamment le talion[13], l'obligation d'observer le sabbat[14], des interdits alimentaires. La *tawrāt* contient une parabole sur les croyants musulmans, comparés au bon grain[15].

En leur donnant la *tawrāt*, Dieu a passé une alliance (*mīṯāq*, *ʿahd*)[16] avec les Fils d'Israël, lesquels sont par ailleurs très présents dans le texte. La *tawrāt* est l'Ecriture donnée à Moïse[17]. Cela semble d'ailleurs être la particularité des juifs : ils sont ceux qui ont reçu par Moïse la *tawrāt* (puisque les envoyés précédents, eux, ne semblent pas être désignés comme juifs, et Abraham est dit être *ḥanīf* – adepte d'un monothéisme primitif qui est déjà la bonne voie[18]) : la *tawrāt* est l'Ecriture des Fils d'Israël – même si Jésus, qui a une autre Ecriture, est lui-aussi envoyé vers ceux-ci[19]. Par ailleurs l'Ecriture des juifs ou de Moïse est désignée explicitement aussi dans le Coran par le terme *kitāb* dix-sept fois (au moins), qui désigne la *tawrāt* car il est indiqué qu'il s'agit de l'Ecriture descendue sur Moïse ou donnée aux Fils d'Israël. De nombreux autres emplois de *kitāb* faisant référence à une Ecriture antérieure au Coran peuvent également porter sur la *tawrāt* – et il semble que ce soit souvent le cas.

1.2. *Qu'est ce que l'* inǧīl *selon le Coran ?*

Le terme *inǧīl*, mis pour « Evangile », apparaît en douze versets.

Les lexicographes anciens donnent sa définition :

---

10 ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ Q6, 154.

11 Q7, 144.

12 Q7, 144.

13 Q5, 45.

14 Q4, 154.

15 Q48, 29.

16 Q4, 154–155.

17 Le verbe est plutôt « donner » que « faire descendre » quand le prophète est nommé. Le texte dit d'une part que Dieu a « fait descendre » la Torah (sans préciser sur quel prophète mais en indiquant parfois que c'est sur les Fils d'Israël), et d'autre part que Dieu a « donné » la Torah à Moïse. Toutefois plusieurs passages laissent entendre que Dieu a « fait descendre » la Torah « sur Moïse » : cf. Q6, 91 ; Q46, 30.

18 Q3, 65–67.

19 Q3, 49.

> *Al-inǧīl* est l'Ecriture sacrée (*kitāb*) de Jésus – que Dieu bénisse notre prophète et lui, et les salue.[20]

À propos de l'origine du nom, certains lexicographes affirment que *inǧīl* est un nom arabe et qu'il dérive de *n-ǧ-l*, racine ayant divers sens mais aucun lié à « évangile », et qui par ailleurs ne se trouve pas dans le Coran. Mais la plupart écrivent qu'il a une origine étrangère. Certains notent qu'il se prononce *anǧīl*, et que ce schème n'est pas arabe. Par exemple :

> *Inǧīl* est un nom hébreu ou syriaque.
>
> Al-Ḥasan a lu {Que les gens de l'Evangile jugent}[21] avec une *fatḥa* sur la *hamza* (soit *anǧīl* et non *inǧīl*) ; ce n'est pas un schème de la langue des Arabes.
>
> Al-Zaǧǧāǧ a dit : « On peut dire : "C'est un nom étranger" » ; et on ne nie pas que sa *hamza* porte une *fatḥa* : en effet beaucoup d'exemples étrangers ont des formes différentes des formes arabes, comme par exemple *āǧarr*, *Ibrāhīm*, *Hābīl* et *Qābīl*.[22]

Les philologues anciens et contemporains sont unanimes dans le fait que le terme *inǧīl* désigne l'Evangile des chrétiens, les contemporains le rattachant au grec εὐαγγέλιον[23]. Sa transmission pose davantage de questions[24] : les chemins les plus probables semblent être le syriaque ou l'éthiopien, mais pour certains il est passé directement du grec à l'arabe, et pour d'autres par l'hébreu, ou par la langue des Sabéens, voire par le persan manifesté dans la variante *anǧīl*[25]. Selon des hypothèses fort intéressantes[26], le fait que le Coran utilise le singulier signifierait que son auteur n'aurait eût connaissance que de « l'Evangile unifié », le *Diatessaron* (terme grec signifiant « quatre-en-un », « à travers quatre » ou encore « l'accord »[27]). Il s'agit d'une concorde des évangiles composée à partir des quatre Evangiles, établie par Tatien en Syrie au IIe s. (en 179 environ), probablement en syriaque, sinon en grec, et rejetée comme hérétique par l'Eglise officielle notamment par Irénée (IIe s.) mais néanmoins utilisée en Syrie jusqu'au IVe[28] ou Ve s.[29].

---

20 *LA*, racine *n-ǧ-l*.

21 وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ Q5, 47a.

22 *LA*, racine *n-ǧ-l*.

23 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 71–72.

24 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 71–72.

25 CARRA DE VAUX, « Indjīl », *EI*².

26 Cf. VAN REETH, « L'Evangile du Prophète ».

27 VAGANAY, AMPHOUX, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, p. 151.

28 VAN REETH, « L'Evangile du Prophète », p. 159 ; cf. p. 156.

29 VAGANAY, AMPHOUX, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, p. 151.

Dans le Coran, *inǧīl* apparaît douze fois[30], dont neuf fois en conjonction avec la *tawrāt*, en tant qu'« Ecriture que Dieu a fait descendre »[31]. Et par deux fois il est précisé que Dieu a donné l'*inǧīl* à Jésus[32] ou le lui a enseigné, au même titre que «l'Ecriture, la Sagesse et la *tawrāt*»[33]. Il est associé, logiquement, aux chrétiens. Par exemple :

> {Et Nous avons fait marcher sur leurs traces Nos envoyés et Jésus fils de Marie ; Nous lui avons donné l'*inǧīl*. Nous avons mis dans les cœurs de ceux qui le suivent la douceur et la bonté et le monachisme qu'ils ont instauré. Nous ne le leur avons pas prescrit, si ce n'est que dans le désir de plaire à Dieu. Ils ne l'ont pas observé comme il se devait. Et Nous avons donné à ceux d'entre eux qui croient une rétribution ; [mais] beaucoup d'entre eux sont pervers.}[34]

Le texte précise que ceux qui suivent Mahomet, prophète païen, « trouvent marqué » dans cet *inǧīl* [l'annonce] de cet envoyé

> {qui leur ordonne le convenable et leur interdit le blâmable, leur déclare licites les excellentes [nourritures] et illicites les immondes, et leur ôte le lien et les entraves qui pesaient sur eux.}[35]

L'*inǧīl* est donc un texte qui contient la mention du personnage de Mahomet législateur et sauveur. Il inclut en effet de quoi rendre la justice[36]. On y trouve aussi, comme dans la *tawrāt*, une parabole sur les croyants musulmans, comparés au bon grain[37]. L'*inǧīl* contient aussi une promesse de Dieu faite aux croyants-combattants :

> {Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens, contre don à eux du Jardin. Ils combattent dans le chemin de Dieu, et tueront et seront tués. Promesse, devoir pour [Dieu] [énoncé] dans la *tawrāt*, l'*inǧīl* et le *qur'ān* !}[38]

---

30 Q3, 3, 48, 65 ; Q5, 46, 47, 66, 68, 110 ; Q7, 157 ; Q9, 111 ; Q48, 29 ; Q57, 27.

31 Q3, 3–4.

32 Q5, 46 et Q57, 27.

33 Q3, 47 ; Q5, 110.

34 ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ Q57, 27.

Le passage sur le monachisme peut être interprété de différentes façons ; une autre possibilité est de comprendre : {le monachisme qu'ils ont instauré – Nous ne le leur avons pas prescrit – est uniquement dans la quête de l'agrément de Dieu.}

35 (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ) يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ Q7, 157b.

36 Q5, 47.

37 Q48, 29, qui en effet est proche de la parabole en l'Evangile selon Marc 4, 26.

38 إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ Q9, 111a.

De même que la *tawrāt*, il « se traduit en actes » (verbe *aqāma*)[39]. L'*inǧīl* est une « bonne direction », une « lumière », une « exhortation pour les pieux »[40].

1.3. *Le Coran mentionne d'autres « Ecritures »*

D'autres termes apparaissent dans le Coran pour désigner des Ecriture saintes : *zabūr*, son pluriel *zubur* et *ṣuḥuf*.

Zabūr

Zabūr apparaît trois fois[41] et son pluriel *zubur* sept fois[42].

Pour les lexicographes anciens, *zabūr* et son pluriel sont issus de la racine *z-b-r*, qui signifie écrire mais aussi lire[43]. Le *zabūr* est le livre écrit ; il a un sens de participe passé[44]. Selon *Kitāb al-ʿayn*, *zabūr* signifie *kitāb*, donc « livre » ou « Ecriture sainte »[45]. Pour certains, le verset « Nous avons donné à David un *zabūr* » se lit en fait « *zubūr* », qui est le pluriel de *zabr* « un livre »[46]. Les lexicographes anciens définissent aussi naturellement le *zabūr* comme « le nom de l'Ecriture qui est descendue sur David »[47], et comme « ce qui est descendu sur David après le *ḏikr* et après la *tawrāt* »[48], reprenant ce qui est dit dans le Coran. On a donc d'une part *zabūr* comme « texte écrit » et d'autre part *zabūr* comme l'Ecriture sainte descendue sur David. Cette connexion entre le personnage de David et le terme *zabūr* vient-elle du Coran ou bien existait-elle avant ?

Le terme est présent dans l'arabe préislamique[49]. Il désignait dans la poésie un texte écrit. On trouve aussi le terme utilisé pour décrire les Ecritures saintes, ainsi dans un vers d'Imru'-l-Qays où il est question des « lignes d'un texte dans les recueils/Ecritures des moines » (*ḫaṭṭ zabūr fī maṣāḥif ruhbān*)[50]. H. Lazarus-Yafeh renchérit :

---

39 Q5, 66–67.
40 Q5, 46.
41 Q21, 105 ; Q17, 55 ; Q4, 163.
42 Q3, 184 ; Q16, 44 ; Q23, 53 ; Q26, 196 ; Q35, 25 ; Q54, 43, 52.
43 *LA*, entrée *z-b-r*.
44 *LA*, entrée *z-b-r*.
45 *KA*, entrée *z-b-r*.
46 *LA*, entrée *z-b-r*.
47 *KA*, entrée *z-b-r*.
48 *LA*, entrée *z-b-r*.
49 Cf. Horovitz, Firestone, « Zabūr », *EI*², ; Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 149. Et aussi dans un vers du poète Labīd, contemporain de Mahomet, cité par *LA*, entrée *z-b-r*.
50 « With the recent discovery of South Arabian cursive writing on palm ribs and wooden

> Le terme *zabūr* apparaît aussi dans la poésie comme un terme général pour les Ecritures Saintes préislamiques.[51]

Dans les traditions juives et chrétiennes, David, personnage biblique, roi d'Israël, était connu comme ayant composé des prières sous forme de chants ou de poèmes, recensés dans la Bible sous le titre de *Psaumes*. Or « psaume » se dit en hébreu *mizmōr*[52], (il est lié à la racine *z-m-r* « faire de la musique ») en syriaque *mazmōrā*, en éthiopien *mazmūr* et en arabe *mazmūr* ou *muzmūr* et *mizmār* pl. *mazāmīr*[53]. Y a-t-il alors une connexion entre *zabūr* « Ecriture de David » et *mazmūr* « psaume de David », la forme *mafʿūl* devenant *faʿūl* ? Les lexicographes arabes arguent dans ce sens en affirmant que pour le mot *zabūr*, le schème *faʿūl* a un sens de participe passé (*mafʿūl*). *Zabūr* aurait donc le sens de « *mazbūr* ». Le *m* se serait alors transformé en *b* en passant dans une autre langue. Par ailleurs, la racine *z-m-r* existe en arabe et contient par exemple le terme *mizmār* « une flûte » ou *zimār* « un bruit doux/une voix douce »[54]. Il est alors normal que les psaumes, destinés à être chantés, et ayant une dimension musicale, se nomment en arabe *mazmūr*, *muzmūr* ou *mizmār*, avec pour pluriel *mazāmīr*, comme dans les autres langues. Mais ce terme était-il connu en arabe avec ce sens particulier de « psaume de David » avant l'apparition du Coran ? Cela est très probable en tous cas dans les communautés chrétiennes et juives de langue arabe.

Il est intéressant de noter alors que certains lexicographes anciens ont fait une connexion entre *zabūr* et *mazmūr* :

> Les *mazāmīr* de David – la paix soit sur lui ! – sont ce qu'il chantait, tiré du *zabūr*, et des genres d'invocations. Le singulier est *mizmār* ou *muzmūr*.[55]

Le *zabūr* est ainsi le recueil de David contenant des *mazāmīr*.

Un hadith rapporte que Mahomet faisait aussi une connexion entre David et le terme *mizmār* pl. *mazāmīr* :

---

sticks it has become evident that *zabara* and *zabūr* refer to this particular way of writing; (…). This is reflected in Imru' al-Ḳays referring to the remains of an abandoned camp *ka-ḫaṭṭ^{i} zabūr^{in} fī ʿasībiyy^{in} yamānī* "like the lines of a text written on Yemeni palm branches" and, in another context, *ka-ḫaṭṭ^{i} zabūr^{in} fī ma ṣāḥif^{i} ruhbāni* "like the lines of a text in the books of monks". » HOROVITZ, FIRESTONE, « Zabūr », *EI*².

51 LAZARUS-YAFEH, « Tawrāt », *EI*².

52 Le Livre des Psaumes se nomme en hébreu *tehillīm*, « hymnes » mais le titre le plus fréquent donné aux psaumes dans le livre est *mizmōr*, qui suppose un accompagnement musical. Cf. *La Sainte Bible*, p. 649.

53 *EI*² sauf pour l'arabe, dont les références sont KAZIMIRSKI et *LA*.

54 Cf. *LA*, entrée *z-m-r* et *KA*, entrée *z-m-r*.

55 *LA*, entrée *z-m-r*.

> Dans le hadith d'Abū Mūsā : le prophète – que Dieu le bénisse et le salue – l'a entendu lire à voix haute, et [lui] a dit : « Il t'a vraiment été donné un *mizmār* d'entre les *mazāmīr* de la famille de David – la paix soit sur lui ! » La beauté de sa voix et la douceur de son fredonnement ressemblent à la voix de la flûte (*mizmār*) ; et à David le prophète – que Dieu le bénisse et le salue – est l'éminence dans la beauté de la voix lors de la lecture à voix haute.[56]

Le lexicographe rapporte donc un hadith d'une parole du prophète dans lequel celui-ci aurait fait un lien entre la beauté de la récitation exprimée par la comparaison avec une flûte (*mizmār*) et David. Le prophète savait donc qu'il y avait un lien entre David et le *mizmār*, bien que ce devait être non pas dans le sens de « flûte » mais dans le sens de « psaume ».

Pour compliquer le problème, il faut noter qu'en hébreu, en araméen et en syriaque il existe des termes de la racine *d-b-r* modifiée parfois en *d-v-r* signifiant « parler » ou « émettre un son », racine qui, surtout, est souvent utilisée pour exprimer la révélation[57]. On peut estimer que cette racine sémitique a influencé la forme *ḏabara*, notée par les lexicographes arabes anciens comme équivalent de *zabara* et signifiant « lire, réciter »[58]. Mais a-t-elle eu un impact sur le terme *zabūr*, en le rattachant à l'idée de « révélation » dans une acception judéo-chrétienne ?

En définitive, ce qui semble le plus vraisemblable, c'est que *zabūr* soit bien un mot arabe qui provient de la racine arabe *z-b-r* qui est celle du fait d'écrire (voire de lire), et que *zabūr* signifie « un écrit » ; et qu'à un moment donné, *zabūr* ait reçu l'influence de *mazmūr* utilisé en arabe et dans d'autres langues voisines pour désigner le recueil de Psaumes attribués à David, et en soit venu à désigner « l'Ecriture de David »[59]. Il est possible, bien qu'à notre avis moins évident, que *zabūr* ait également reçu l'influence de la racine sémitique *d-v-r* qui servait souvent à exprimer la « révélation » dans le sens où le Coran décrit très brièvement le *zabūr* comme la « révélation » faite à David. Ou bien encore, *zabūr* a reçu ces deux influences, qui se sont conjuguées avec le sens initial. La question est de savoir si le passage de *zabūr*, mot arabe signifiant un écrit, à *zabūr*, mot arabe influencé par

---

[56] *LA*, entrée *z-m-r*.

[57] « It is also possible that the Hebrew/Aramaic/Syriac *dibbūr, dibbūrā/devīrā*, meaning "speech" or "utterance" and often referring to revelation, represents a Semitic parallel. (…). Pre-Ḳurʾānic rabbinic Hebrew *dibbūr* does refer to revelation (Gen. Rab. 44 :6, Lev. Rab. 1 :4, Song Rab. 1 :2 :2, Yeb. 5b, San. 99b), and even revelation to gentile prophets (Gen. Rab. 74 :7). » HOROVITZ, FIRESTONE, « Zabūr », *EI*².

[58] *LA*, entrée *z-b-r*.

[59] C'est aussi l'hypothèse de A. Jeffery : JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 149.

des termes judéo-chrétiens, en est venu à signifier « l'Ecriture de David », s'est fait dans une période pré-coranique, dans la poésie, ou bien seulement lors de l'apparition du Coran. Encore faudrait-il pouvoir établir si le sens d'« Ecriture de David » signifiait alors simplement « les Psaumes » comme dans le judaïsme et le christianisme, ou bien s'il avait déjà pris le sens d'« Ecriture sainte donnée par Dieu à David ».

Retournons à l'usage coranique. Deux fois sur les trois fois où apparaît le singulier *zabūr*, le Coran donne la parole à Dieu qui dit « Nous avons donné à David un *zabūr* », à la suite d'autres prophètes. Le troisième usage de *zabūr* n'est pas connecté explicitement à David :

> {Vraiment Nous avons écrit dans le *zabūr*, après le *ḏikr*, que la terre, ce sont mes justes adorateurs/serviteurs qui en hériteront !}[60]

Or, chose assez rare dans le Coran, ce texte « les justes serviteurs hériteront la terre » est une citation biblique assez fidèle, tirée du livre des Psaumes (Ps 37, 9, 11, 29). On trouve donc là encore un lien entre *zabūr* et les Psaumes de David.

Le pluriel *zubur* est utilisé deux fois pour désigner des écrits où sont notés les actes et éventuellement une absolution ou immunité[61]. Les cinq autres utilisations sont plus clairement en rapport avec l'idée d'« Ecriture sainte » ; les *zubur* sont :

– des écrits apportés, avec des explications claires, par les envoyés avant « toi » (ô Mahomet)[62]
– les écrits des savants des Fils d'Israël[63] qui contiennent une mention de ce qui descend sur « toi » (Mahomet), c'est-à-dire du Coran
– les Ecritures des différentes communautés religieuses, dans lesquelles se trouvent des prescriptions différentes par faute des différents entre communautés[64].

Zubur a donc bien été utilisé dans le Coran non pas seulement pour désigner des écrits, mais bien des Ecritures des communautés religieuses présentes avant Mahomet.

60 وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ Q21, 105.
61 Q54, 43, 52.
62 Q16, 44 et Q35, 25 ; Q3, 184.
63 Q16, 196.
64 Q23, 53.

Ṣuḥuf

Ṣuḥuf est l'un des pluriels de *ṣaḥīfa*, qui signifie selon les lexicographes anciens, « une feuille », « ce sur quoi on écrit », « un livre »/« une Ecriture » (*kitāb*)[65]. Puis ils précisent que dans le verset coranique

> {Ceci est contenu dans les *ṣuḥuf* anciens: les *ṣuḥuf* d'Abraham et de Moïse}[66], [*ṣuḥuf*] signifie « les Ecritures (*kutub*) qui sont descendues sur chacun d'eux » – que les bénédictions de Dieu soient sur notre prophète et sur eux deux.[67]

Nous voyons donc qu'au-delà d'être simplement le pluriel de « feuilles », *ṣuḥuf* signifie – avant l'islam puis dans le Coran – « livres révélés aux prophètes ».

Certains chercheurs considèrent le mot *ṣaḥīfa*, singulier de *ṣuḥuf*, comme une formation arabe dérivée d'une racine éthiopienne ou sudarabique[68]. Le mot n'est pas rare dans la poésie ancienne où il désigne les pages d'un écrit – par exemple dans la poésie de ʿAntara[69].

> Al-Azharī a dit: « *ṣuḥuf* est le pluriel de *ṣaḥīfa*; et il arrive rarement que le pluriel de *faʿīla* soit *fuʿul.* » Il a ajouté: « De même, le pluriel de *safīna* est *sufun.* » Et il a dit: « Leur pluriel régulier est respectivement *ṣaḥāʾif* et *safāʾin.* »[70]

Le terme revient huit fois dans le Coran; le singulier *ṣaḥīfa* n'y est pas présent. Aucun mot de même racine n'y figure, sauf le mot *ṣiḥāf* (une fois).

Les *ṣuḥuf* sont deux fois qualifiés de *ūlā* : « les premiers feuillets »[71], c'est-à-dire les révélations antérieures au Coran. Il est aussi fait référence à ces révélations antérieures: aux {*ṣuḥuf* de Moïse et d'Abraham}[72] et aux {*ṣuḥuf* d'Abraham et de Moïse}[73].

La révélation coranique n'est pas désignée explicitement comme *ṣuḥuf*. En effet, les autres passages parlent de « feuilles déployées », de « feuillets déroulés » et de « feuilles vénérées », sans qu'il s'agisse explicitement du Coran.

---

65 *LA*, entrée *ṣ-ḥ-f*.

66 إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (18) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (19) Q87, 18–19.

67 *LA*, entrée *ṣ-ḥ-f*.

68 Cf. Burton, « Muṣḥaf », *EI*².

69 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 193.

70 *LA*, entrée ṣ-*ḥ-f*.

71 Q87, 18 ; Q20, 133.

72 صُحُفِ مُوسَى (36) وَإِبْرَاهِيمَ Q53, 36b–37a.

73 صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى Q87, 19.

> Le *zabūr* l'a emporté sur les *ṣuḥuf* de David, selon notre prophète, que Dieu le bénisse et le salue. Et toute Ecriture sainte (*kitāb*) est un *zabūr*.[74]

Le terme *ṣuḥuf* sert donc à désigner des Ecritures antérieures, mais le terme *zabūr* semble véhiculer cette idée d'« Ecriture sacrée » plus clairement.

Autres termes

Un autre terme qui fait peut-être référence à une Ecriture est *ḥikma*. Il apparaît dans le Coran en 19 versets, la plupart en lien avec la révélation (le *kitāb*, ou le fait que Dieu donne).

Plusieurs fois il est lié à un personnage qui le reçoit. Ainsi, une fois, il désigne ce qui est donné à David[75]. C'est aussi ce que Jésus offre à son peuple, pour le guider, lorsque lui-même reçoit les preuves éclairantes (*bayyināt*) de la part de Dieu[76] : ce serait ici la sagesse qui se trouve dans, ou qui accompagne, les Ecritures données par Dieu aux prophètes. En effet, en un passage, Mahomet est exhorté à appeler au chemin de Dieu avec sagesse[77] : ce n'est pas ici une Ecriture mais une qualité, un mode d'action.

En un passage, ce terme désigne ce que Dieu a donné au personnage de Luqmān[78]. Selon certaines hypothèses, ce pourrait être un livre de maximes, comme semble l'indiquer la tradition islamique qui précise dans un hadith que Mahomet aurait déclaré que le Coran était bien supérieur à ce livre, certes beau, car celui-ci n'était pas révélé – il ne serait alors pas considéré comme une Ecriture donnée par Dieu[79]. Selon d'autres hypothèses, il pourrait s'agir d'un dérivé d'un texte apocryphe des aphorismes d'Aḥiqār (personnage babylonien du Ve s. av. J.-C.) ; ou encore, des textes du médecin et philosophe Alcméon (retranscrit en *Luqmān*), élève de Pythagore[80].

Mais il est possible qu'il ne s'agisse simplement que de la sagesse. Ce peut être le cas lorsque la *ḥikma* fait suite à la mention d'autres Ecritures[81]. Est-ce une référence à la « Sagesse » telle que conçue dans certains textes bibliques, en tant que sagesse de Dieu, Sagesse par excellence, qui accompagne toutes les actions de celui-ci, même la Création du monde, et à l'école de laquelle

74 *LA*, entrée *z-b-r*.
75 Q38, 20.
76 Q43, 63.
77 Q16, 125.
78 Cf. Q31, 12.
79 Cf. De Smet, « Luqmān », *DC*.
80 Cf. De Smet, « Luqmān », *DC*.
81 Par exemple Q2, 129, 231 ; Q3, 81.

le croyant cherche à se mettre ? Il est également possible que les livres sapientiaux du corpus biblique soient désignés.

Ainsi, soit le terme fait référence à un quelconque livre de maximes contenant une sagesse, soit à une véritable Ecriture, peut-être en lien avec le corpus biblique, soit encore à la notion de sagesse en tant que qualité, tout simplement, et peut-être là encore en lien avec des conceptions judéo-chrétiennes. L'impression sur l'auditeur ou le lecteur en est que les Ecritures révélées sont empreintes de sagesse.

En une occurrence coranique apparaît un autre terme possible : le pluriel *asfār* du terme *sifr*, « livre » :

> {Parabole de ceux qui portent la *tawrāt* puis ne la portent plus : [ils sont] à la semblance de l'âne qui porte des livres (*asfār*) ! Quelle détestable semblance que celle du peuple qui a traité de mensonges les signes de Dieu ! Dieu ne guide pas le peuple des iniques !}[82]

Ici il n'est donc pas question d'une autre Ecriture, mais simplement de livres, même si le terme *sifr* est proche du terme hébreu signifiant « Ecriture » ou « Livre sacré ».

Enfin, un dernier terme est *qirṭās*, « parchemin ». Par deux fois, dans un contexte d'opposition à Mahomet, il est question de parchemins en tant que support matériel pour l'Ecriture, dans la conception qu'en avaient les opposants à Mahomet[83]. Il ne s'agit pas d'une autre Ecriture.

1.4. *Conséquences de ces discours*

L'« auteur » du Coran a choisi de parler d'Ecritures antérieures aux révélations coraniques. Il résulte de cette description deux points principaux.

Le premier est que l'« auteur » a choisi surtout de mentionner l'Ecriture sacrée des juifs, qu'il considère une et qu'il appelle la *tawrāt*, et dans une moindre mesure, de l'Ecriture sacrée des chrétiens qu'il considère également une et qu'il appelle l'*inǧīl*. L'« auteur » du Coran ne prend quasiment pas en considération d'autres Ecritures, à part le *zabūr* ou les *ṣuḥuf* de Moïse et d'Abraham, lesquels se trouvent dans la ligne de la *tawrāt* puisqu'il s'agit

---

[82] مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ Q62, 5.

[83] Q6, 7, 91.

toujours de livres liés aux Fils d'Israël. Et s'il fait par moment référence aux Ecritures au pluriel, il ne spécifie aucune autre Ecriture nommément que ces Ecritures bibliques.

Peu d'allusions sont faites – ou aucune allusion n'est faite – à des Ecritures issues de la culture grecque, égyptienne, babylonienne, manichéenne ou zoroastrienne, alors que dans l'environnement historique dans lequel le Coran a vu le jour se trouvaient non seulement des communautés juives et chrétiennes, mais aussi des sectes judéo-chrétiennes, des communautés manichéennes, sabéennes, gnostiques, ainsi que des adeptes d'autres courants comme le néo-platonisme notamment. Chaque communauté – « not only Jews, Christians but Manicheans, 'Jewish Christians', and various Jewish and gentile sects of a 'gnostic' nature » – avait sa propre interprétation et surtout, considérait que « l'Ecriture sainte » était la sienne propre[84]. G. Gobillot signale que « la présence de manichéens, parmi les premiers compagnons de Mahomet est à présent admise par les spécialistes » et cite à ce propos Alfred-Louis de Prémare et Moshe Gil[85] ; or les manichéens tenaient pour Ecritures révélées l'ensemble des livres que le prophète Mani avait écrits (216–277 après J.-C., en Perse). Pour certaines communautés, certains corpus de la pensée hellénistique étaient considérés comme des « révélations », par exemple le texte de l'*Hermès Trismégiste*, « révélation » grecque attribuée à la divinité unique, créatrice du monde, qui remonte selon les datations au 1er siècle avant ou au 2e siècle après J.-C[86]. Force est de constater que le Coran ne tient pas de discours – ou dans d'infimes proportions, selon les interprétations de certains passages – sur ces révélations-là. Ce qui ne signifie pas que l'on ne peut retrouver, de façon effective, des liens entre certaines parties du texte et ces corpus. Mais en ce qui concerne le discours du Coran sur les Ecritures, il est clair que pour l'« auteur » du Coran, les seules Ecritures dont il convient de parler sont les Ecritures juives et chrétiennes – même s'il ne les nomme pas nécessairement « juives » ni « chrétiennes ».

Le second point important est que ces Ecritures sont conçues selon le même cadre : un « schéma prophétique » que nous avons précédemment mis en évidence lors de notre exploration du discours sur les événements du passé. Nous avons constaté qu'un certain nombre de personnages décrits

---

84 Pregill, « The Hebrew Bible and the Qur'an : The Problem of the Jewish 'Influence' on Islam », p. 3.

85 Gobillot, « La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte. De l'hellénisme tardif au Coran », pp. 112–113.

86 Cuypers, Gobillot, *Le Coran*, pp. 63–64.

étaient considérés comme des prophètes, et par là-même considérés comme ayant reçu de Dieu une Ecriture. Nous avons vu qu'en définitive le Coran parle surtout d'Ecriture pour trois prophètes : Moïse, Jésus et David, ce qui rejoint ce que nous venons de dire à propos de la *tawrāt*, de l'*inǧīl* et du *zabūr*. Or, ces trois personnages sont selon le Coran des prophètes selon un « schéma prophétique » fixe. En d'autres termes, cela signifie qu'ils ont été envoyés par Dieu à un peuple avec un message de Dieu – les trois idées-phares : refus de l'idolâtrie, vie après la mort et véracité de leur message –, que leur peuple s'est opposé à eux, et qu'à la fin Dieu a puni le peuple et les a sauvé. Les Ecritures de Moïse, Jésus et David contiennent donc ces trois idées-phares.

Ces conceptions coraniques des Ecritures bibliques correspondent-elles à celles qu'avaient les communautés qui en faisaient usage à l'époque ? Rappelons rapidement la façon dont les courants majoritaires de chacune des deux grandes communautés – juive et chrétienne – concevaient son Ecriture sainte – même s'il pouvait y avoir différentes branches de chaque communauté, ayant sa vision spécifique.

Pour le judaïsme rabbinique de l'époque, l'Ecriture sacrée était d'une part la Torah écrite et d'autre part la Torah orale. La Torah écrite est le *Pentateuque* (« les Cinq livres »), dont les titres sont les premiers mots : « Au commencement » (la *Genèse*), « Tels sont les noms » (l'Exode), « Et [le Seigneur] appela [Moïse] » (le *Lévitique*), « Dans le désert » (les *Nombres*) et « Telles sont les paroles » (le *Deutéronome*). Cette Torah écrite était considérée comme ayant été « révélée » à Moïse sur le mont Sinaï ; transmise de générations en générations, constituée en corpus clos probablement entre 400 et 330 avant notre ère, elle est traduite en grec au 3e siècle avant J.-C[87]. La vocalisation écrite de son texte n'a été fixée que du 6e au 10e siècle après J.-C. par les Massorètes.

De même la Torah orale aurait été reçue par Moïse jusqu'à sa mort, puis aurait été transmise oralement, enseignée de génération en générations, puis globalement consignée par écrit tardivement, à Jérusalem et à Babylone, d'où le nom de deux recueils, les Talmud de Jérusalem et Talmud de Babylone. Les deux Torah avaient ensemble force de loi. Par ailleurs la Torah était vénérée et sa récitation tenait une grande place dans le culte. Les juifs utilisaient par ailleurs d'autres livres, les *Nevīʾīm* ou écrits des prophètes, et

---

[87] De Pury, « Le canon de l'Ancien Testament », p. 23 et 35.

les *Ketūvīm* ou « Livres » (ou « Ecrits », parfois appelés « Hagiographes », dont par exemple des livres de prières comme les Psaumes). Le corpus constitué de la Torah écrite, des *Nevī'īm* et des *Ketūvīm* a été canonisé par un groupe de rabbins à Yabneh (Jamnia), à la fin du Ier siècle après J.-C.

Le christianisme, quant à lui, reconnaissait en ses courants majoritaires les quatre Evangiles que l'Eglise primitive avait canonisés, c'est-à-dire reconnus comme conformes à la foi transmise par la communauté. Ces quatre textes étaient compris par la communauté comme une « Bonne nouvelle » (« Evangile »), c'est-à-dire l'annonce et le récit de la venue de « Jésus-Christ Fils de Dieu » parmi les hommes telle que vécue et racontée par les témoins de cette venue, annoncée sous forme de récit transmis et mis par écrit par eux et leurs successeurs. D'autres évangiles avaient été écartés par la communauté pour non-conformité avec la foi et l'enseignement transmis par les premiers chrétiens. Par ailleurs, des textes divers comme les récits des actions de premiers chrétiens (les Actes des Apôtres), comme des lettres de Paul et d'autres aux premières communautés, ou encore une Apocalypse, avaient été inclus dans le canon par la communauté ; le tout, avec les quatre Evangiles, formaient déjà le « Nouveau Testament » ou seconde partie de la Bible. Par ailleurs, avant même de se préoccuper de ces nouveaux écrits, la communauté chrétienne, née dans le judaïsme, avait faits siens la plupart des écrits sacrés du judaïsme (le Pentateuque ou Torah écrite, les *Nevī'īm* et les *Ketūvīm*, à quelques œuvres près). Elle utilisa d'abord les textes de la *Septante* (traduction en grec de la Bible hébraïque et de quelques autres textes, effectuée à partir du IIIe s. av. J.-C. à destination des juifs de langue grecque) et en vint à les intégrer dans la première partie de la Bible sous le nom d'« Ancien Testament ». Vers la fin du IVe s. apparurent des listes qui clorent le canon de la Bible chrétienne ; puis en Occident s'imposa peu à peu la Vulgate latine comprenant partiellement une traduction effectuée par Jérôme (m. en 420) à partir des textes hébreux. Il est à noter que ces textes issus du judaïsme ont été repris textuellement, l'interprétation devenant, elle, chrétienne. L'ensemble de la Bible chrétienne est considérée par les chrétiens comme inspirée par Dieu, et est donc appelée « Parole de Dieu » ; toutefois la priorité de l'autorité divine est donnée aux textes du Nouveau Testament, et plus particulièrement aux Evangiles, considérés comme le cœur de la révélation chrétienne, cette révélation ayant lieu selon eux en la personne du Christ dont les Evangiles témoignent.

Ainsi, à l'époque précédent l'apparition du Coran, le concept d'« Ecriture sainte » ne reflétait pas un élément unique mais pouvait recouvrir différentes réalités pas nécessairement fermement établies, et possédant une dimension orale. Rappelons par exemple, l'existence du *Diatessaron*, men-

tionné plus haut, qui avait été composé comme évangile unique à partir des quatre Evangiles et avait été rejeté comme hérétique, était encore utilisé en Syrie jusqu'au IVe[88] ou Ve s.[89]. De même, les conceptions des Ecritures des Arabes chrétiens monophysites avaient pu être influencées par diverses doctrines, telle la doctrine trithéiste de Jean Philoponus (m. env. en 565) qui avait pu se répandre parmi eux à la fin du VIe et début du VIIe s.[90]. De manière plus générale,

> At this time, there was not a single "Bible", but rather multiple strands of scriptural tradition in circulation, much of which derived ultimately from the ancient Israelite milieu, but not all of which was authentically ancient or, for that matter, even primarily to be associated with Jews. Much of this scriptural material, diffusely distributed in the Near Eastern milieu, was not even written down but rather circulated orally, and can thus only be called 'scripture' figuratively or metaphorically.[91]

Au-delà de ces incertitudes de forme et de définition, il existait bien dans les communautés présentes représentant le cadre historique d'apparition du Coran, une (ou des) conception(s) juive(s) et chrétienne(s) de « l'Ecriture sainte ».

Quelles sont les spécificités du concept d'Ecriture sainte développées dans le texte coranique, par rapport aux conceptions juives et chrétiennes majoritaires ? Tout d'abord, l'Ecriture sainte telle que conçue par l'« auteur » du Coran vient directement de Dieu : celui-ci « fait descendre »[92] l'Ecriture sur son envoyé, lequel est chargé de la transmettre au peuple auquel il a été envoyé. Ensuite, l'Ecriture sainte se présente sous forme de récitations qui descendent de Dieu sur le prophète, lequel les récite à voix haute à son tour. La « récitation » ne correspond pas aux processus de révélation présents dans les traditions juives et chrétiennes. Dans les milieux judéo-chrétiens de l'époque la récitation d'une Ecriture sainte se fait généralement lors d'un culte, à partir d'un lectionnaire. Selon le texte du Coran, elle se trouve tout

[88] Van Reeth, « L'Evangile du Prophète », p. 159 ; cf. p. 156.
[89] Vaganay, Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, p. 151.
[90] Cf. Block, « Philoponian Monophysitism in South Arabia at the Advent of Islam with Implications for the English Translation of 'Thalātha' in Qur'ān 4. 171 and 5. 73 ».
[91] Pregill, « The Hebrew Bible and the Qur'an : The Problem of the Jewish 'Influence' on Islam », p. 2.
[92] Voir notre développement dans la partie sur le vocabulaire, à propos du phénomène de « descente » *tanzīl*¸ quand Dieu fait descendre sur le prophète ses morceaux de texte, p. 107 ss. L'idée est très présente dans le Coran.

de même située comme un enjeu face à des opposants qui ont aussi leurs attentes en termes de récitation. Ils semblent demander que la récitation soit révélée d'un seul coup. Le texte coranique semble distinguer ici entre les Ecritures antérieures qui seraient descendues d'un seul coup – sans qu'on sache vraiment ce que cela veut dire[93] – et le Coran qui serait descendu morceau par morceau pendant de longues années. Enfin, l'Ecriture sainte prend sa place dans le schéma prophétique développé de façon générale dans le texte[94]. Ainsi le concept d'Ecriture sainte dans le texte coranique est différent des concepts développés dans le judaïsme et le christianisme de l'époque ; et le Coran répond à cette définition-là, non à celles développées dans ces deux communautés.

La conclusion de cette analyse du discours coranique sur les Ecritures des juifs et des chrétiens est que la conception coranique de ces Ecritures est différente de celles présentes chez les communautés juives et chrétiennes qui étaient dans la région lorsqu'il est apparu. La conception de ce qu'est une « Ecriture » selon ce « schéma prophétique » ne correspond pas exactement aux conceptions des Ecritures qui étaient en circulation à l'époque chez les juifs et les chrétiens. En ce qui concerne les conceptions chrétiennes, la différence est évidente – entre d'une part un Jésus Messie et Fils de Dieu dont les disciples ont écrit plusieurs biographies, et d'autre part un Jésus prophète à qui Dieu a donné une Ecriture qu'il fait descendre. En ce qui concerne les conceptions juives, la simple présence d'une Ecriture donnée à Jésus ou à David est totalement hors de la conception juive, la seule Ecriture étant la Torah venue à Moïse et incluant, pour le judaïsme rabbinique, la Torah orale c'est-à-dire le Talmud.

Il s'agit simplement de constater que derrière le même vocabulaire – les termes « Torah », « Evangile » – se cachent des conceptions différentes. Il y a redéfinition, par le texte coranique, de ce que sont la Torah, les Evangiles et les Psaumes. Mais le discours sur les Ecritures antérieures participe également activement au discours autoréférentiel.

---

[93] On imagine mal un prophète recevant à la suite des heures et des heures de texte de récitation orale, puis devant la transmettre à son peuple. Ces Ecritures sont peut-être supposées descendues sous forme de Livre écrit ? Le texte coranique n'est pas clair à ce sujet.

[94] Ce point sera développé en partie II.C, à propos du rôle prophétique de Mahomet.

2. Le Coran exprime sa relation aux Ecritures antérieures

Nous venons de voir la conception que le Coran donne des « Ecritures sacrées qui l'ont précédé ». Dans la partie sur le vocabulaire (I) nous avions présenté la conception que le Coran a de lui-même en tant qu'Ecriture sacrée (*kitāb*) ainsi que de son phénomène d'apparition. Nous pouvons maintenant constater le parallèle entre la conception que le Coran a des Ecritures sacrées précédentes et de celle qu'il a de lui-même. Il est visible à travers le vocabulaire commun et les formules répétées (intratextualité), qui expriment des thèmes similaires : ainsi apparait un parallélisme (2.1). Mais parfois le discours dépasse ce parallélisme et semble aller jusqu'à une assimilation entre Coran et Ecritures antérieures (2.2).

2.1. *Des formules semblables, des thèmes similaires*

Cette similarité de vocabulaire, de formules et de thèmes entre la description du Coran et la description des Ecritures précédentes est très présente dans le texte. Nous ne faisons ici qu'en donner des exemples, ne pouvant signaler les nombreuses références. Et les thèmes choisis pour décrire les Ecritures antérieures sont les mêmes que ceux choisis pour décrire le Coran.

Tout d'abord, cette similarité concerne l'origine de l'Ecriture en question : Dieu « fait descendre » sur un prophète. Dans cet exemple, ce qui est descendu sur Mahomet (« toi »), donc le Coran, est mis en parallèle avec la *tawrāt* et l'*inǧīl* :

> {Il a fait descendre sur toi l'Ecriture par la vérité, confirmant ce qu'il y avait avant [elle]. Et Il a fait descendre la *tawrāt* et l'*inǧīl*, auparavant, en tant que guidance pour les gens.}[95]

Cela concerne aussi les rôles attribués à ces Ecritures : elles ont ou sont une guidance (*hudā*), sont un bienfait (*raḥma*), une lumière (*nūr*) ou une guérison (*šifāʾ*), ou bien une exhortation (*mawʿiẓa*) etc.[96].

L'expression « guidance pour les gens » est même directement utilisée pour le Coran dans cet autre passage :

> {Le mois de Ramadan, pendant lequel on a fait descendre le *qurʾān*, guidance pour les gens et éclaircissements [issus] de la guidance et du *furqān*.}[97]

95 نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ Q3, 3–4a.

96 Cf. par exemple Q28, 43 ; Q17, 2 ; Q6, 91, 154 ; Q40, 53–54 ; Q32, 23–24 ; Q2, 53.

97 شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ Q2, 185a.

La *tawrāt* est aussi une guidance (*hudā*) :

> {Vraiment, Nous avons fait descendre la *tawrāt*, dans laquelle il y a une guidance et une lumière.}[98]

L'*inğīl* :

> {Et Nous avons fait marcher dans leurs traces Jésus, fils de Marie, confirmant ce qui était avant lui de la *tawrāt* ; et Nous lui avons donné l'*inğīl*, dans lequel il y a une guidance et une lumière, et confirmant ce qui était avant lui de la *tawrāt*, comme guidance et exhortation pour les pieux.}[99]

Et le *qur'ān* :

> {*Alif, Lām, Mīm* ! Voilà pour toi les *āyāt* de l'Ecriture sage, guidance et bienfait pour ceux qui font le bien, ceux qui font la prière et font l'aumône et qui croient fermement en la [Vie] dernière.}[100]

> {*Ṭā', Sīn* ! Celles-là sont les *āyāt* du *qur'ān* et d'une Ecriture qui rend clair, guidance et bonne nouvelle pour les croyants, ceux qui font la prière, font l'aumône et qui croient fermement en la [Vie] dernière.}[101]

Comme dans ce dernier exemple, des parties du Coran, nous l'avons vu, sont qualifiées de « signes » (*āyāt*). Or il n'est question que deux fois du fait que la Torah contient éventuellement des signes[102]. Il n'est pas question de signes dans l'*inğīl*.

Un point qui souligne davantage le parallélisme est qu'il est dit dans le texte que le Coran est en partie un rappel (*ḏikr*)[103] des histoires des prophètes anciens. Il est le rappel des histoires présentes dans les Ecritures précédentes. Le texte le dit également avec d'autres mots, ici le verbe *qaṣṣa*, « raconter » :

> {Cette récitation (*qur'ān*) raconte aux Fils d'Israël la plus grande partie de ce sur quoi ils se querellent.}[104]

---

98 إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ Q5, 44a.

99 وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ Q5, 46.

100 الم (1) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (2) هُدًى وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ (3) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) Q31, 1–4.

101 طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ (1) هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (2) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (3) Q27, 1–3.

102 En Q5, 44 et en Q62, 5.

103 Voir notre étude du vocabulaire sur ce point, p. 59 ss.

104 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ Q27, 76a.

Ce n'est pas seulement un thème commun entre le Coran et les autres Ecritures ; il s'agit d'un thème qui a une dimension particulièrement concrète et très présente. Le texte coranique a un discours sur le fait qu'il inclut des récits du passé. Le Coran se décrit lui-même comme comprenant des éléments qui rappellent à ses auditeurs/lecteurs les histoires du passé, notamment les histoires des envoyés précédents. La plupart de ces envoyés antérieurs sont liés aux Ecritures précédentes. D'abord Abraham, Moïse, David et Jésus sont ceux qui ont reçu ces Ecritures, chacun la sienne. Mais aussi, selon le Coran, ces Ecritures contiennent elles-aussi des histoires du passé. Le Coran a donc bien « conscience » que, comme les Ecritures antérieures, il offre lui aussi les histoires du passé à ses auditeurs/lecteurs, par sa fonction de rappel.

Enfin, chacune des trois Ecritures – *qurʾān*, *tawrāt* et *inǧīl* – contient aussi des prescriptions et de quoi exercer la justice :

> {Vraiment, Nous avons fait descendre la *tawrāt*, dans laquelle il y a une guidance et une lumière. Les prophètes qui s'étaient soumis jugent par elle, pour ceux qui sont juifs et les rabbins et les docteurs, par ce qu'ils sauvegardaient de l'Ecriture de Dieu et dont ils étaient les témoins. Ne craignez pas les gens, craignez Dieu, et ne vendez pas Mes *āyāt* à vil prix ! Et quiconque ne juge pas selon ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les dénégateurs. Nous leur y avons prescrit : âme pour âme, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, et dent pour dent, et le talion pour les blessures. Quiconque cependant à titre d'aumône [renoncerait au talion] cela vaudrait pour lui expiation… Qui ne juge pas selon ce que Dieu a fait descendre… ceux-là sont les iniques ! (…) Et que jugent les gens de l'*inǧīl* selon ce qu'a fait descendre Dieu dans lui. Quiconque ne juge pas selon ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les pervers. Et Nous avons fait descendre sur toi l'Ecriture avec vérité, confirmant ce qui était avant elle de l'Ecriture, et la préservant/englobant. Juge donc entre eux, selon ce qu'a fait descendre Dieu et ne suis pas leurs passions, loin de ce qui t'est parvenu de la vérité.}[105]

Et aussi, les Ecritures sacrées contiennent des prescriptions alimentaires que chaque communauté a voulu s'imposer. Dans le texte, Dieu se plaint

---

105 إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (45) (…) وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (47) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ Q5, 44–45, 47–48a.

de ces différences d'observance, alors que lui a édicté ses lois concernant les nourritures licites :

> {De fait, ils entre-déchirèrent leur [observance] selon [plusieurs] Ecritures (*zubur*), chaque parti se complaisant à celle qu'il détenait.}[106]

Conclusion du parallèle

De nombreux éléments, dont nous venons de signaler quelques exemples, forment une grande similitude de vocabulaire et de formule entre la façon dont sont décrites les Ecritures sacrées précédentes et la façon dont est décrite l'Ecriture descendue sur Mahomet.

Cette similarité de vocabulaire, qui est aussi similarité de thèmes abordés, mène à un schéma descriptif de la situation prophétique – procédure d'apparition de l'Ecriture sacrée et rôle du prophète – qui est identique pour le Coran et pour les Ecritures précédentes. Ce schéma est simple : Dieu fait descendre une Ecriture vers un envoyé, qui la transmet à son peuple dont une partie s'oppose à l'Ecriture et à l'envoyé. Dieu punit ces opposants et sauve l'envoyé. Nous reviendrons en détail sur ce point dans la partie concernant l'argumentation basée sur le rôle prophétique ; nous voulions simplement souligner ici que le parallélisme entre les Ecritures sacrées précédentes et le Coran passe également par le choix de thèmes similaires concernant la mise en scène de l'Ecriture sacrée, la façon dont elle apparaît et est annoncée et la façon par laquelle on y réagit.

2.2. *Le Coran et les Ecritures comme provenant d'une même source ?*

La relation établie entre le Coran et les autres Ecritures paraît être exprimée par une autre idée : celle d'une possible source commune à toutes les Ecritures. Considérons le texte en détail à ce sujet.

Dans les 76 passages (environ) où le mot *kitāb* ne sert pas à désigner une Ecriture sacrée particulière, ce mot peut être interprété comme désignant une « Ecriture sacrée par excellence ». À partir de cela, l'exégèse coranique classique a conçu l'idée d'une Ecriture céleste, inaccessible, source des différentes Ecritures sacrées terrestres que sont la *tawrāt*, l'*inǧīl*, le *zabūr* et le *qur'ān*. Le passage

[106] فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ Q23, 53. La traduction est de J. Berque. R. Blachère traduit {[Mais] leur unité s'est scindée en sectes (*zubur*), chaque faction se réjouissant de ce qu'elle détient.}

> {Nous l'avons fait descendre dans la nuit de la décision}[107]

est généralement interprété comme indiquant qu'il s'agit de la descente du *qur'ān* à partir d'une table qui se trouve au-dessus du septième ciel, jusqu'au ciel le plus bas. Cette table, en tant que texte original du *qur'ān*, est nommée *umm al-kitāb*[108], « l'essence de l'Ecriture ». Si cette dernière expression est bien présente dans le Coran, en revanche il faut voir si l'idée d'une table céleste est bien dans le texte.

L'expression umm al-kitāb *dans le texte*

L'expression *umm al-kitāb*, énoncée trois fois dans le Coran, signifie littéralement « la mère de l'Ecriture », sous-entendu « l'essence de l'Ecriture » ou « la source de l'Ecriture ». Les deux passages suivants ont été généralement interprétés comme faisant référence à cette Ecriture céleste :

> {Vraiment Nous avons envoyé des envoyés avant toi et Nous leur avons donné des épouses et une descendance. Or, il n'a été possible à un envoyé d'apporter un signe qu'avec la permission de Dieu. À chaque terme une Ecriture. Dieu efface ce qu'Il veut et Il établit fermement [ce qu'Il veut]. Il a l'essence de l'Ecriture.}[109]

> {*Ḥā'. Mīm*. Par l'Ecriture qui rend clair ! Nous en avons vraiment fait un *qur'ān* en arabe ! Peut-être raisonnerez-vous ! [Cette Ecriture] est vraiment, dans l'essence de l'Ecriture (*umm al-kitāb*), sublime et sage, auprès de Nous !}[110]

Enfin, l'expression *umm al-kitāb* se trouve dans le passage suivant, dont l'interprétation a donné lieu à beaucoup de débats :

> {Il est Celui qui a fait descendre sur toi le *kitāb*, duquel il y a des *āyāt* péremptoires (*muḥkamāt*) [ou : « confirmées »] qui sont l'essence de l'Ecriture (*umm al-kitāb*), et d'autres qui sont équivoques (*mutašābihāt*) [« ambiguës », textuellement « ressemblantes »].}[111]

Ce verset parle de l'Ecriture descendue sur Mahomet et distingue en elle des *āyāt* (signes…) qui sont confirmées – ou péremptoires – et d'autres

---

107 إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ Q97, 1.

108 WENSINCK, « Lawḥ. » *EI*².

109 وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38) يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (39) Q13, 38–39.

110 حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ (4) Q43, 1–4.

111 هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ Q3, 7a.

qui sont ressemblantes – ce qui a été compris en général par la tradition comme signifiant « ambiguës, équivoques ». Le premier type d'*āyāt* est dit constituer *umm al-kitāb*, l'essence de l'Ecriture.

L'expression lawḥ maḥfūẓ *dans le texte*

L'on trouve aussi, une seule fois, l'expression *lawḥ maḥfūẓ*, la « table gardée », interprétée comme

> {Ceci est, au contraire, un *qur'ān* glorieux écrit sur une table (*lawḥ*) gardée (*maḥfūẓ*) !}[112]

Le mot *lawḥ* est utilisé au pluriel quatre fois – une comme « planches » lorsque l'arche de Noé est désignée comme « celle faite en planches » – et trois fois pour désigner les « tables » que Dieu a donné à Moïse :

> {Nous avons écrit pour lui [= Moïse], sur les tables (*alwāḥ*), toute chose, et une exhortation et le détail de toute chose. Alors prends, [ô Moïse], [les tables] avec force, et ordonne à ton peuple de prendre le meilleur d'elles ! Je vous montrerai la demeure des iniques ! (…) Quand Moïse revint, courroucé, désolé, il s'écria : « Combien détestable est ce que vous avez fait, après mon départ ! Avez-vous [désiré] hâter l'ordre de votre Seigneur ? ! » Il jeta les tables (*alwāḥ*) et, prenant son frère par la tête, le tira vers lui. « Ô fils de ma mère !, cria [Aaron], les Fils d'Israël m'ont abaissé et ont failli me tuer. Ne fais point que mes ennemis se réjouissent de mon malheur ! Ne me mets point parmi le peuple des Injustes ! » (…) Et quand se fût tue la colère de Moïse, il prit les tables (*alwāḥ*) et, dans la copie de celles-ci, se trouvait Direction et bienfait pour ceux qui redoutent leur Seigneur.}[113]

On rejoint ici des emplois dans la Bible, où le mot hébreu לוח (*lūaḥ*, pl. *luḥōt*) veut dire à la fois les planches utilisées à la construction d'un bateau (par exemple en Ezéchiel 27, 5), et les tablettes de pierre où sont écrits les Dix Commandements (Exode 24, 12)[114]. Dans la poésie arabe ancienne, *lawḥ* serait seulement utilisé dans le sens de « planche »[115]. Si la nature arabe du

---

112 بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (22) Q85, 21–22.

113 وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ (145) (…) وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (150) (…) وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ (154) Q7, 145, 150, 154.

114 Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 253–254.

115 A. Jeffery se réfère à Ṭarafa, Imru'-l-Qays et Zuhayr. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 253–254.

mot signifiant « planche » semble certaine[116], les lexicographes contemporains pensent en revanche que lorsque le mot prend ce sens technique de « révélation divine faite sous forme écrite à Moïse », il s'agit selon toute vraisemblance d'un emprunt aux communautés juives ou chrétiennes[117].

On peut aussi comprendre, en fonction de la grammaire :

> {Oui, c'est un *qurʾān* glorieux, conservé sur une table.}[118]

Cela ôte l'idée que cette table soit particulièrement « gardée » ; mais cela revient au même, car le *qurʾān* est alors lui-même « bien gardé ».

Il y a peut-être aussi assimilation entre les tables de Moïse – et donc, ce qui lui est révélé – et ce qui est révélé à Mahomet : A. Jeffery mentionne un vers de poésie de Sarāqa Ibn ʿAwf qui parle de la révélation de Mahomet appelée *alwāḥ*, « les tables »[119].

Dans les deux premières occurrences, le *qurʾān* est dit être « dans » l'essence de l'Ecriture, et cette « essence de l'Ecriture » c'est Dieu qui la possède, elle est auprès de Dieu. D'où l'idée de séparation entre cette Ecriture-ci, suprême, et les Ecritures définies comme le *qurʾān*, la *tawrāt* et l'*inǧīl* etc. Le lien entre l'Ecriture suprême et le *qurʾān* est ici que le *qurʾān* est « dans » l'Ecriture suprême. On retrouve cette idée dans le passage :

> {Non ! J'en jure par les couchers des étoiles ! Ceci est – si vous saviez – un serment solennel ! Ceci est un noble *qurʾān* dans un *kitāb* caché. Ne le touchent que les purifiés ! Descente de la part du Seigneur des mondes !}[120]

Ici, le passage qui précède, ou le passage présent, la sourate présente, l'ensemble du corpus, est un « Coran » qui se situe dans une Ecriture cachée qui ne pourrait être touchée que des purifiés. C'est donc bien l'Ecriture, cachée donc céleste, qui contiendrait le Coran.

Il y a aussi une question à propos du mot « caché », *maknūn*, mot rare qui sert ici de marqueur dans la composition de la sourate : il apparaît au verset 23 dans un tout autre contexte, celui du paradis (qui est aussi celui des deux seules autres occurrences coraniques). Est-il placé ici uniquement pour le marquage de la structure rhétorique ? Si c'était le cas, alors toute la théorie comme quoi il s'agit d'une Ecriture « cachée » donc céleste tombe.

---

116 « *Lawḥ* : toute planche large en bois », *LA*, entrée *l-w-ḥ*.

117 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, pp. 253–254, et WENSINCK, « Lawḥ. » *EI*². De là serait ensuite venue le sens « ce sur quoi on écrit », mentionné dans le *LA*.

118 Cf. WENSINCK, « Lawḥ. » *EI*². Q85, 21–22.

119 JEFFERY, *Foreign Vocabulary*, p. 254.

120 فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80) .Q56, 75–80

De même, l'expression *umm al-kitāb* veut peut-être simplement dire *al-kitāb*, « l'essence de l'Ecriture » signifiant « l'Ecriture », et est simplement souligné par le terme *umm* pour des soucis de forme. En effet, la fin du verset Q13, 39 : *wa ʿindahu umm al-kitāb* présente des similitudes avec la fin d'un verset peu après dans le texte : *man ʿindahu ʿilm al-kitāb*, Q13, 43[121]. Le mot *umm* a peut-être été simplement rajouté pour créer une similitude de rythme destinée à structurer le texte, sans que le sens en soit vraiment changé : Dieu possède l'essence de l'Ecriture, dans le sens de l'Ecriture tout simplement.

Quoi qu'il en soit ces passages sont généralement interprétés comme indiquant une Ecriture céleste, contenant le *qurʾān*. Mais dans le troisième emploi de l'expression *umm al-kitāb*, on a l'inverse : c'est le *qurʾān* qui contient en lui *umm al-kitāb*, dans ses *āyāt* confirmées.

Il n'est donc pas clair que le rapport entre l'*umm al-kitāb* et le *qurʾān* soit nécessairement que l'*umm al-kitāb* soit la source du *qurʾān*. Nous rejoignons ici les conclusions de A.T. Welch[122].

Sens verbal

Cependant, on peut aussi lire en Q43, 3–4, en Q56, 77–78 et en Q85, 21–22, le terme *qurʾān* comme un nom verbal, comme « la lecture à voix haute » :

---

121 {Ceux qui dénient disent : "Tu n'es pas envoyé !" Dis : "Que Dieu suffise comme témoin entre vous et moi, et [suffit aussi comme témoin] quiconque a la connaissance du *kitāb* !"} Q13, 43.

122 « Sometimes it refers to a record of men's deeds (XVII, 71, XVIII, 49, XXXIX, 69, etc.), events that have been prescribed (XVII, 58, XXXV, 11, etc.), or God's knowledge (VI, 59, X, 61, XI, 6, etc.). The commentators tend to interpret these passages as referring to actual celestial books, a view also adopted by most Western writers on the topic. A. Jeffery ("The Qurʾān as scripture", in *MW*, XL [1950], 47–50) saw references to the ancient Near Eastern Record Book, Book of Decrees, and Inventory Book, while G. Widengren (*Muḥammad, the apostle of God, and his ascension*, 1955, 115–122) argued that these passages referred to a single "Heavenly Book". There is no conclusive evidence in the Ḳurʾān for either view, and there are serious problems with any literal interpretation of these verses, all of which could just as well be taken as metaphorical references to God's knowledge and decrees. A similar interpretation is possible for those verses usually regarded as referring to the heavenly original of the Ḳurʾān, e.g., "Indeed it is a noble *ḳurʾān* in a treasured *kitāb* touched only by the purified" (LVI, 77–79), "Nay, it is a glorious *ḳurʾān* in a preserved tablet" (LXXXV, 21 f.), and "By the clear *kitāb*. Behold We have made it an Arabic *ḳurʾān* … it is in the *umm al-kitāb* with Us" (XLIII, 1–4 ; cf. III, 7, and XIII, 39, which are even more ambiguous). There is in fact no clear indication in these verses or anywhere in the Ḳurʾān of a heavenly original or archetype of the Muslim scripture. This concept has been read into the text by the later commentators. » Welch, Paret, Pearson, « al-Ḳurʾān », *EI*².

{Nous en avons vraiment fait une lecture à voix haute en arabe – peut-être raisonnerez-vous ! –, vraiment une [lecture] de l'essence de l'Ecriture auprès de Nous, sublime et sage !}

{Ceci est une noble lecture à haute voix d'une Ecriture cachée.}

{Ceci est une lecture à haute voix [des passages] d'une table gardée.}

Le sens est alors non pas que le Coran est « dans une Ecriture » céleste, mais que « ceci » est « la lecture à voix haute (*qurʾān*) d'une Ecriture qui est cachée ». Il ne s'agit plus d'un rapport entre le Coran et une Ecriture sacrée cachée, mais de la définition du présent corpus comme étant la lecture à voix haute d'une Ecriture sacrée cachée et située auprès de Dieu. Cela rejoint tout simplement l'idée d'origine divine du Coran, mais en spécifiant que cela se fait avec pour origine une « essence de l'Ecriture » située auprès de Dieu.

Reste à savoir si cette « essence de l'Ecriture » est simplement une « essence » c'est-à-dire quelque chose comme un principe premier, ou bien s'il s'agit d'une véritable « Ecriture », c'est-à-dire « quelque chose d'écrit ou d'oral », une formulation, un texte, qui serait alors l'archétype du texte coranique. Nous ne savons pas ce que le texte coranique veut dire à ce sujet, car il n'est pas plus précis : il nous est impossible de trancher.

Sens symbolique

Toutefois, des lexicographes anciens ont compris *lawḥ maḥfūẓ* comme « le lieu de dépôt des volontés de Dieu Très-Haut », et indiqué que le terme « n'est utilisé que symboliquement »[123]. On va ici vers un sens porté par la tradition sous le nom de *al-qalam wa al-lawḥ*, « la plume et la tablette » célestes, la plume écrivant tout ce qui est dans l'univers. Cette conception existe elle aussi dans la culture babylonienne ancienne ainsi que dans le judaïsme et le christianisme[124]. L'Ecriture céleste pourrait être non pas une Ecriture sainte comme la Torah ou le Coran, mais le livre qui contient tout ce qui se passe dans le monde, tout ce qui est créé. Ce livre serait simplement le symbole de l'univers, de toute la Création, contrôlé par Dieu.

---

[123] *LA*, entrée *l-w-ḥ*.

[124] « The tablet as the record of the decisions of the divine will is also found in the *Book of Jubilees*. In Jub., v, 13 it is said that the divine judgement on all that exists on earth is written on the tablets in heaven. Enoch prophesies the future from the contents of these tablets (Book of Enoch, xciii, 2 ; lxxxi ; ciii, 2 ; cvi, 19). The "scripture of truth" is mentioned as early as Daniel, x, 21, the contents of which Daniel announces in prophetic form. These ideas are connected with the Babylonian conception of "tablets of fate". » WENSINCK, « Lawḥ. » *EI*².

> {Ne sais-tu pas que Dieu sait ce qui est dans les cieux et sur la terre ?! Cela est vraiment dans un *kitāb* ; cela est vraiment aisé pour Dieu !}[125]

En ce sens alors, on a un lien entre le Livre symbole de l'univers entier contrôlé par Dieu, et les Ecritures sacrées terrestres ; elles auraient leurs sources en ce Livre, c'est-à-dire en l'omniscience et l'omnipotence de Dieu. En sa toute-puissance et son autorité, en définitive. Cela rejoint ce que souligne D. Madigan : *umm al-kitāb* peut tout simplement être lu comme l'essence du *kitāb* c'est-à-dire l'essence de l'autorité, que Dieu possède[126]. Nous retrouvons ici un des traits de la « stratégie argumentative A », basée sur le parallèle entre le Coran et les phénomènes naturels. Le sens symbolique est à comprendre comme indiquant que le Coran et les Ecritures ont leur source en Dieu, en son autorité : il s'agirait simplement d'une des expressions du fait que le Coran est d'origine divine.

Source des autres Ecritures ?

Cette « essence de l'Ecriture », ou peut-être cet archétype de l'Ecriture, ou peut-être encore, finalement, ce lieu de la toute-puissance divine, est également considéré(e) comme la source des Ecritures sacrées précédentes, selon la tradition. Il semble que cette idée soit basée sur divers passages. Le passage Q13, 38–39 (p. 255) fait un lien entre « une Ecriture pour chaque terme » et le fait que Dieu a, lui, l'essence de l'Ecriture. Alors l'idée n'est pas seulement que le présent corpus est la lecture à haute voix d'une Ecriture cachée auprès de Dieu, mais encore que chaque Ecriture sacrée envoyée aux hommes vient de Dieu qui a auprès de lui l'essence de l'Ecriture :

> {Vraiment Nous avons envoyé des envoyés avant toi et Nous leur avons donné des épouses et une descendance. Or, il n'a été possible à un envoyé d'apporter un signe qu'avec la permission de Dieu. À chaque terme une Ecriture. Dieu efface ce qu'Il veut et Il établit fermement [ce qu'Il veut]. Il a l'essence de l'Ecriture.}

Donc les passages où il est question d'une « essence de l'Ecriture » ont simplement pour objet le thème commun de l'origine divine.

Par ailleurs, le Coran évoque la confrontation de chaque communauté religieuse avec son Ecriture au Jour du Jugement. Une autre interprétation possible pourrait toutefois porter à penser qu'il s'agit d'un Ecrit sur lequel sont consignés tous les actes des hommes, et non pas une Ecriture sacrée.

---

125 أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ Q22, 70.

126 Cf. MADIGAN, « Book », *EQ*.

Pourtant nous pensons qu'il s'agit bien de confronter les groupes religieux avec leur Ecriture.

> {Tu verras chaque communauté assise sur ses talons. Chacune sera confrontée avec son Ecriture : "Vous allez en ce Jour être rétribués de ce que vous faisiez. Voici notre Ecriture, qui prononce sur vous le Vrai. Nous faisions tenir registre de ce que vous faisiez."}[127]

Cela coïnciderait avec l'idée que les Ecritures sont « célestes » dans le sens où leur origine est divine, où elles proviennent de Dieu et en ce sens, serviront à juger à la fin des temps.

En définitive, il n'est question que d'une part de l'affirmation que Dieu est la source des Ecritures envoyées à chaque communauté, et d'autre part du fait que les Ecritures des communautés sont « célestes » dans le sens où elles sont divines.

Conclusion à propos de la même source

Ainsi dans le texte se trouvent des éléments faisant état d'une « Ecriture » se situant auprès de Dieu. Cependant selon les interprétations que l'on fait du texte, il peut s'agir :

- soit d'une véritable Ecriture sacrée, « mère » des Ecritures, dont le Coran est la manifestation ou la lecture à voix haute (*qur'ān*), ou bien au contraire, qui est contenue par le Coran – le texte restant opaque à ce sujet ;
- soit simplement de « l'essence de l'Ecriture » fonctionnant comme un symbole pour signifier tout simplement l'origine divine du Coran.

Or, si l'on peut raisonnablement comprendre certains passages comme affirmant que le Coran est la manifestation de cette véritable Ecriture céleste, il n'est pas clair que les Ecritures antérieures en sont également la manifestation ; aucun passage en tout cas n'affirme qu'elles en sont la lecture à voix haute. C'est seulement par proximités de passages indiquant que différentes Ecritures sont envoyées par Dieu avec des passages indiquant qu'auprès de Dieu se trouve cette « mère de l'Ecriture », que l'on peut être amené à penser que les différentes Ecritures sont la manifestation de cette « mère de l'Ecriture ».

---

127 وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (28) هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (29) Q45, 28–29.

Ainsi l'idée d'une « mère de l'Ecriture » dont chaque Ecriture serait une manifestation particulière ne peut être affirmée à partir du texte coranique : elle peut seulement être supposée de façon assez éloignée du texte. En revanche s'il s'agit simplement de signifier l'origine divine du Coran, il est évident que le texte parle aussi de l'origine divine des Ecritures antérieures en de nombreux autres passages – par exemple avec l'utilisation fréquente des verbes *nazzala* et *anzala* « faire descendre » – et qu'il y a donc bien ici un parallèle, un rapprochement entre le Coran et les Ecritures précédentes. C'est par l'affirmation de son origine divine que le Coran exprime son lien avec ces Ecritures.

2.3. *Le texte va plus loin*

Le parallèle mène à l'idée que le Coran est du même genre que les Ecritures saintes antérieures. Mais dans certains passages, le texte va plus loin : il commente son propre discours sur ces Ecritures. Analysons ces passages en détail, par groupes de termes employés.

Le Coran confirme-t-il – ou déclare-t-il véridiques – les autres Ecritures ?

Certains de ces passages utilisent le terme *muṣaddiq*. Issu de la racine *ṣ-d-q* « vérité, véracité », le contraire du mensonge[128], *muṣaddiq* est le participe actif du verbe *ṣaddaqa*, qui signifie à la fois « agir avec vérité, être sincère », « rendre vrai »[129], mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse ici : « croire ou dire que quelqu'un est sincère, véridique »[130], « confirmer, avérer, venir à l'appui de, corroborer »[131]. Dans le Coran, *muṣaddiq* est employé 18 fois, dans ces deux derniers sens, ainsi que le nom d'action *taṣdīq* employé deux fois dans le même sens. Sauf une fois, ces termes sont toujours suivis d'une

---

128 *KA*, entrée *ṣ-d-q*.

129 Ambros, *Concise Dictionary*, entrée ṣ-*d-q* : *ṣaddaqa* : « to make s.th. come true » en Q37, 105. Il nous semble qu'en Q3, 39, le terme *muṣaddiq* est utilisé en ce sens. Jean (*Yaḥyā*, assimilé à Jean-Baptiste) est dit être « rendant effective, rendant vraie une parole de Dieu », à moins que ce ne soit, selon une autre interprétation possible, le fait que Dieu annonce à Zacharie la bonne nouvelle – c'est-à-dire qu'il va avoir un fils – qui est qualifié de fait « rendant vraie une parole de Dieu ».

130 Dans le *Kitāb al-ʿayn*, entrée *ṣ-d-q* on trouve comme exemple : « Est véridique celui qui tient pour vrai (*yuṣaddiqu*) tout ordre de Dieu ; et [c'était le cas du] prophète – que le salut soit sur lui – : le doute ne l'envahissait en aucune chose. » On trouve le même usage de ṣ*addaqa* dans le Coran en Q66, 12a, où Marie fille de ʿImrān est dite avoir {tenu pour vraies (*ṣaddaqat*) les paroles de son Seigneur et Ses Ecritures} وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ. Cf. aussi Isfahānī, entrée *ṣ-d-q*.

131 Ambros, *Concise Dictionary*, entrée ṣ-*d-q* : *ṣaddaqa* : « to corroborate s.o. » Q28, 34 ; Q37, 37 ; *muṣaddiq* : « confirming, corroborating ».

expression signifiant « ce qu'il y avait avant », « ce qui était en cours », « ce qui était antérieur ». Ce peut être par l'expression *allaḏī bayna yadayhi*[132] ou *li-mā bayna yadayhi*[133], littéralement « ce qu'il y avait entre ses mains », ou *li-mā maʿa…*[134] « ce qui était avec [eux, vous,…] ». Ainsi, cela signifie soit le fait de « déclarer ou estimer véridique ce qu'il y avait avant », ou bien de « par son contenu, apporter un argument qui confirme ce qui était exprimé par ce qu'il y avait avant ». On peut de fait voir derrière les termes deux ensembles de sens :

– croire que ces Ecritures sont véridiques, et ainsi déclarer que ces Ecritures sont véridiques, qu'elles disent la vérité : cela concerne le statut d'« honnêteté » de ces Ecritures ;
– ou bien corroborer c'est-à-dire déclarer la même chose que ces Ecritures, apporter des arguments ou des éléments qui offrent le même contenu : ici cela concerne le contenu, dont le fond est le même.

Ainsi, selon l'un ou l'autre sens, cela signifie soit que le Coran affirme que ces Ecritures sont vraiment des Ecritures, soit cela signifie que le Coran apporte des informations qui corroborent celles que les Ecritures ont apporté, c'est-à-dire des informations qui vont dans le même sens que celles apportées par les Ecritures précédentes.

Le Coran « déclare véridique » ou bien « apporte un argument corroborant » ce qu'il y avait avant comme Ecritures, en treize passages dont :

> {Et ce que Nous t'avons inspiré de l'Ecriture est le vrai, déclarant véridique/corroborant (*muṣaddiqan*) ce qu'il y avait auparavant.}[135]
>
> {Dieu a reçu l'engagement des prophètes : « [Compte-tenu de ce que] Je vous ai donné comme Ecriture et sagesse, et [que], de plus, un envoyé vous est venu, qui déclare véridique/corrobore (*muṣaddiq*) ce qui est avec vous [comme Ecritures] : croyez en lui et portez-lui assistance ».}[136]

Certes, le mot *muṣaddiq* est une fois utilisé sans complément d'objet. On ne sait pas alors ce que le Coran confirme, et on pourrait être tenté d'y comprendre un des autres sens du verbe ṣ*addaqa*, celui de « parler de façon véridique » :

---

132 Q10, 37 ; Q12, 111 ; Q6, 92.
133 Q35, 31 ; Q46, 30 ; Q2, 97 ; Q3, 3, 50 ; Q61, 6 ; Q5, 46 (× 2), 48.
134 Q2, 41, 89, 91, 101 ; Q3, 81 ; Q4, 47.
135 وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ Q35, 31a.
136 وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ Q3, 81a–b. Traduction inspirée de celle de J. Berque.

> {Avant ceci, [il y a eu] l'Ecriture de Moïse, guide et bienfait. Ceci est une Ecriture qui parle de façon véridique (*muṣaddiq*), en langue arabe, pour avertir les iniques et comme bonne nouvelles pour ceux qui font les bonnes œuvres.}[137]

Mais à cause des autres emplois qui eux ont toujours, dans le même contexte, un complément d'objet, ce complément d'objet est ici sous-entendu : « une Ecriture qui déclare véridique en langue arabe [ce qu'il y avait avant elle] », ou bien « une Ecriture qui corrobore en langue arabe [ce qu'il y avait avant elle] ».

Le Coran se place donc bien « à la suite » des autres Ecritures. Le Coran succède aux Ecriture sacrées précédentes, de la même façon que l'*inǧīl* a succédé à la *tawrāt*. On pourrait croire, par raccourci, que le Coran prend sa place dans une longue chaîne d'Ecritures sacrées qui se succèdent les unes aux autres[138]. Mais nous ne pensons pas ce que ce soit le cas : en fait, dans le Coran, il n'est fait mention que de l'*inǧīl* comme succédant à la *tawrāt*, et non pas d'autres Ecritures succédant à d'autres. Le *zabūr* ne succède à rien et la *tawrāt* non plus. Il ne s'agit donc pas d'une « longue chaîne » d'Ecritures. Et le Coran succède à la fois à la *tawrāt* et à l'*inǧīl*. Il y a reprise non pas du thème de la succession en une longue chaîne mais simplement celui de la situation particulière de succession de l'*inǧīl* vis-à-vis de la *tawrāt*.

Le texte dit d'ailleurs que *l'inǧīl* « est une guidance et une lumière déclarant véridique/corroborant ce qu'il y avait avant lui de la *tawrāt* »[139]. Et plus curieusement, le texte dit en trois passages que Jésus lui-même, en sa mission prophétique, « déclare véridique/corrobore ce qu'il y avait avant lui de la *tawrāt* » :

> {Nous avons mis à leur suite Jésus fils de Marie, confirmant ce qu'il avait déjà de la *tawrāt*, et Nous lui avons donné l'*inǧīl*, dans lequel il y a une bonne direction et une lumière, déclarant véridique/corroborant qu'il avait déjà de la *tawrāt*, bonne direction et sermon pour les pieux ; et pour que les gens de l'*inǧīl* jugent par ce que Dieu a fait descendre en lui. Qui ne juge pas par ce que Dieu a fait descendre, ce sont les scélérats}[140].

---

137 وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ Q46, 12.

138 RUBIN, « Prophets and prophethood », *EQ*. « This means that all scriptures represent identical links in the same successive chain of revelations. » Mais U. Rubin spécifie ensuite que dans le Coran cette idée concerne Jésus qui est dit avoir confirmé la Torah.

139 Q5, 46b.

140 وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ

Quant à Mahomet, il est dit confirmer/corroborer ou reconnaitre l'authenticité des envoyés (et non d'une Ecriture) :

> {Au contraire il [Mahomet] a apporté le vrai et a déclaré véridiques/corroboré/confirmé (*ṣaddaqa*) les envoyés.}[141]

L'utilisation de la racine *ṣ-d-q* ici peut concerner soit la nature des Ecriture saintes c'est-à-dire leur origine divine – lorsqu'il s'agit de « déclaration de véracité », soit le contenu de ces Ecritures – lorsqu'il s'agit d'« apport d'argument pour confirmer ». Le fait que le rapport entre les envoyés est décrit par le même terme que le rapport entre les Ecritures nous fait opter pour l'idée que ce qui est dit ici, c'est que les Ecritures saintes sont « déclarées véridiques » en tant qu'étant vraiment des Ecritures saintes, et les envoyés en tant qu'étant vraiment des envoyés. Donc, ce qui est important pour l'« auteur », c'est de montrer que le Coran a une nature précise, celle d'une Ecriture sainte descendue sur un prophète. D'ailleurs, tout ce que l'on a mentionné dans la partie ci-dessus concernant le discours sur les Ecritures antérieures montre bien que ce discours « déclare » ces Ecritures comme « étant vraiment des Ecritures saintes », que Dieu a fait descendre. Ainsi le texte, en disant que le Coran « déclare véridiques » les anciennes Ecritures, parle de sa propre nature, puisqu'il a la même qu'elles.

À la suite du passage de la sourate *al-Māʾida* que nous venons de citer à propos de Jésus, l'affirmation que le Coran confirme les Ecritures antérieures est complétée par le terme *muhayminan*, qui n'apparaît qu'ici dans le Coran[142]. Ce mot a donné lieu à diverses interprétations : « proclamant l'authenticité de »[143], « confirmant »[144] ou « produisant la croyance en quelque chose »[145], « préservant » et « sécurisant »[146], « exerçant sur

---

يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (46) وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ Q5, 46–47. Cf. aussi Q3, 50 et Q61, 6.

141 بَلْ جَآءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ Q37, 37.

142 Le même mot apparaît au cas sujet, *muhaymin*, en Q59, 23, dans le sens de « préservateur », qualificatif appliqué à Dieu, comme reprise semble-t-il d'une forme syriaque, selon la note de R. Blachère sur ce passage. Même idée rapportée par AMBROS, *Concise Dictionary*, entrée *h-y-m-n*, où il précise que le mot syriaque serait *mhayman* signifiant « trusted, trustworthy ».

143 Selon R. Blachère reprenant avec doutes l'interprétation des commentateurs classiques.

144 Selon R. Paret, rapporté par AMBROS, *Concise Dictionary*, entrée *h-y-m-n*.

145 Selon R. Bell, par moments, rapporté par AMBROS, *Concise Dictionary*, entrée *h-y-m-n*.

146 Evoqué par J. Berque en note pour ce passage. A. Ambros indique que le mot, incertain, est traditionnellement compris comme « giving safety, guarding, protecting », AMBROS, *Concise Dictionary*, entrée *h-y-m-n*.

l’ensemble du Livre une surveillance protectrice »[147], ou encore « englobant »[148]. Le problème est que les trois ensembles de sens – proclamer l’authenticité/préserver/englober – trouvent bien leur place dans le verset :

> {Et Nous avons fait descendre sur toi l’Ecriture avec vérité, déclarant véridique (*muṣaddiqan*) ce qui était avant elle de l’Ecriture, et en proclamant l’authenticité/la préservant/ l’englobant (*muhayminan ʿalayhi*).}[149]

Il est difficile de trancher entre ces trois sens. Le deuxième sens, « préserver », ou « protéger », nous semble à écarter. En effet il n’est pas clair contre quoi le Coran pourrait « préserver » ou « surveiller » les Ecritures antérieures, qui sont déjà des Ecritures établies et fixées. La seule contre laquelle elles pourraient logiquement être écartées serait l’altération, ce qui revient à une reconnaissance par le texte de cette possibilité d’altération dans le futur. Mais il nous semble que dans ce verset en particulier, cette idée serait à écarter. Cette idée de préservation pourrait toutefois concerner la nature d’Ecriture sainte : le Coran préserve ou protège la nature, c’est-à-dire le statut d’Ecritures saintes de ces Ecritures, en l’énonçant – en quelque sorte, c’est ce qui est déjà énoncé par le terme *muṣaddiqan*. Et le troisième sens, celui du Coran « englobant » ce qu’il y avait avant lui de l’Ecriture, ne nous paraît pas non plus assuré. En tous cas cette idée porterait vers l’idée d’assimilation entre le Coran et les Ecritures antérieures. Le sens le plus probable de *muhaymin* nous paraît donc être le premier, à savoir que le Coran déclare véridique ce qu’il y avait avant lui de l’Ecriture, et est donc un synonyme de *muṣaddiq*.

Toutefois, on pourrait aussi comprendre grammaticalement que *muhayminan* s’applique à Dieu ; le passage voudrait alors dire que Dieu préserve le Coran, l’Ecriture qu’il fait descendre. Cela certes n’irait pas avec le premier participe actif « déclarant véridique » qui lui, par intratextualité, doit s’appliquer au Coran dans son rapport à ce qui était avant lui de l’Ecriture. Mais le style coranique procède en d’autres endroits à une cassure grammaticale. Et ce verset serait à rapprocher du verset dans lequel Dieu déclare qu’il garde le Coran[150]. Cela serait une autre idée qui ne nous éclairerait pas ici sur le rapport entre le Coran et les Ecritures précédentes.

---

147 Traduction de D. Gril : Gril, « Livres saints », *DC*.
148 Traduction de J. Berque.
149 وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ Q5, 48a.
150 {Nous, Nous avons vraiment fait descendre le *ḏikr* [c’est-à-dire le Coran] et Nous le gardons vraiment !} Q15, 9.

En définitive, l'unique utilisation coranique de *muhayminan* peut soit confirmer l'idée exprimée par *muṣaddiqan*, soit exprimer l'idée de préservation de la nature des Ecritures antérieures par le Coran, soit n'a rien à voir. Plus utilisé, le terme *muṣaddiq* met en tous cas en avant l'idée que le Coran soit corrobore soit déclare véridiques, authentiques, les Ecritures antérieures. Nous estimons que le sens voulu est le second : en les déclarant véridiques, le Coran les confirme dans leur nature, dans leur statut : il déclare qu'elles sont vraiment des Ecritures sacrées. Mais le sens de « corroborer » est peut-être aussi présent, et il signifierait l'affirmation que le Coran apporte un contenu qui va dans le même sens que les Ecritures précédentes.

Le Coran se présente-t-il comme une explication détaillée des Ecritures ?

Les deux utilisations du nom d'action *taṣdīq*, qui exprime la même idée que *muṣaddiq*, sont associées au terme *tafṣīl*, « le fait d'expliquer en détail » afin de « rendre facile à comprendre » :

> {Ce *qur'ān* eût été impossible, pour un autre que Dieu, à forger ; mais [il est] confirmation (*taṣdīq*) de ce qu'il y avait auparavant [comme messages] et explication détaillée (*tafṣīl*) de l'Ecriture (*kitāb*) au sujet de laquelle il n'y a pas de doute, venu du Seigneur des mondes.}
>
> {Ce n'est pas là un propos forgé, mais la confirmation (*taṣdīq*) de ce qu'il y avait auparavant [comme messages], une explication détaillée (*tafṣīl*) de toutes choses, et une guidance et un bienfait pour un peuple qui croit.}[151]

Cette association entre *taṣdīq* et *tafṣīl* pourrait signifier que le Coran se pense comme une confirmation qui explique les Ecritures antérieures de façon détaillée, donc plus développée que ces Ecritures. Cela irait à l'encontre de l'idée que le Coran se présenterait comme une « récapitulation »[152], dans le sens d'un « résumé », donc plus court, des Ecritures antérieures – idée à notre avis absente du Coran de toutes manières, et énoncée *a posteriori*.

Toutefois, nous ne pensons pas que l'emploi du terme *tafṣīl* ait exactement ce sens « d'explication détaillée des Ecritures antérieures ». Tout

---

[151] وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ Q10, 37.
مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ Q12, 111b.

[152] W. Graham écrit que le Coran peut être compris, grâce à la catégorie d'Ecriture sainte, comme la récapitulation de toutes les révélations précédentes issues de Dieu. Pourtant il nous semble qu'on trouve en effet dans le Coran l'établissement de la catégorie d'Ecriture sainte, mais pas l'idée de « récapitulation ». Graham, « Scripture and the Qur'ān », *EQ*.

d'abord, dans le deuxième passage, le Coran est une explication détaillée « de toutes choses »[153], et non pas des Ecritures antérieures. Et particulièrement pas de la Torah, puisqu'elle-même est déjà une « explication détaillée de toutes choses »[154]. D'ailleurs cela confirme le parallélisme entre Torah et Coran puisque les deux sont dits être la même chose. Ensuite, dans le premier passage, *tafṣīl al-kitāb* peut signifier non pas « explication détaillée d'une Ecriture » (antérieure) mais bien « explication détaillée de l'engagement de Dieu dans le monde », selon l'interprétation que fait D. Madigan du terme *kitāb*[155] qui peut convenir ici. Il s'agirait donc de toute autre chose : le Coran serait « explication détaillée de l'univers ».

Cependant, nous ne sommes pas certaine de cette explication pour *tafṣīl al-kitāb*. Les autres utilisations de termes de la même racine *f-ṣ-l* concernant les Ecritures et le Coran montrent qu'il s'agit avant tout de déclarer les signes des Ecritures comme « exposés en détail », et « rendus faciles à comprendre »[156]. Il n'est pas précisé qu'il s'agit de signes d'Ecritures antérieures alors exprimés en détails dans le Coran, mais de signes exprimés en détail. Oui, le Coran se présente sous forme de signes « exposés en détail », mais il n'est pas dit que ces signes sont ceux présents dans les Ecritures antérieures qui n'auraient pas été clairs et qu'il aurait fallu exprimer d'une façon plus facile à comprendre.

À notre avis, cela est à mettre en relation avec l'idée que le Coran est une Ecriture « en arabe », donc plus aisée à comprendre pour les peuples arabophones. On a le passage :

> {Une Ecriture dont les signes (*āyāt*) ont été exposés en détail (*fuṣṣilat*), en une récitation en arabe.}[157]

qui donne à penser que le Coran est la version en arabe, donc « claire », des Ecritures. Et ceci d'autant plus que cette idée est reprise en Q41, 44, où il est dit que si Dieu avait fait (du Coran) une récitation en langue étrangère, les dénégateurs se seraient alors plaints de ne pas le comprendre. Cela, à notre sens, fait référence au fait que pour le milieu dans lequel apparaît le Coran, il faut qu'il soit en arabe pour qu'il soit bien compris, et que justement les

---

153 On trouve un synonyme de *tafṣīl*, de la racine *b-y-n*, le nom *tibyān*, en Q16, 89, dans une expression similaire : {Nous avons fait descendre sur toi l'Ecriture, en tant qu'éclaircissement (*tibyān*) de toutes choses.}.

154 Q5, 154.

155 « (…) The Qur'ān's *kitāb* is (…) the symbol of a process continuing divine engagement with human beings – an engagement that is rich and varied » Madigan, *Self-Image*, p. 165.

156 Ceci en lien avec certaines opinions des lexicographes anciens, cf. *LA*, entrée *f-ṣ-l*.

157 كتابٌ فُصّلتْ آياتُهُ قرآناً عربياً Q41, 3.

autres Ecritures n'étaient pas en arabe, et non pas nécessairement au fait que le Coran soit plus clair que les autres Ecritures. Ce n'est pas que les textes des Ecritures précédentes ne seraient pas clairs : c'est simplement qu'ils sont dans une langue étrangère. Il faut simplement que les signes soient exprimés en arabe.

Ainsi le Coran n'est pas une correction éclaircissante ou détaillée de ces Ecritures, si l'on s'en tient au texte : il en est simplement la traduction en arabe (traduction au sens large, et non littérale). L'emploi de *tafṣīl* en complément de *taṣdīq* ne nous permet pas de comprendre *taṣdīq* comme une confirmation qui « expliquerait » les Ecritures antérieures « de façon détaillée ». En effet, plusieurs idées distinctes apparaissent dans le texte :

– le fait que le Coran donne une explication de toutes choses (notamment avec *tafṣīl*),
– le fait que le Coran déclare véridiques et/ou corrobore les Ecritures (notamment avec *taṣdīq*),
– le fait que le Coran donne une explication des signes et des Ecritures antérieures (notamment avec *tafṣīl*),
– le fait que le Coran est en langue arabe.

Et le lien entre ces idées n'est pas clairement exprimé. Y en avait-il un, néanmoins, dans la pensée de l'« auteur » ? La première idée est à garder à part. Les trois autres semblent liées, quoique d'une façon qui n'est pas si simple. Lors de notre recherche nous avions vu le lien entre *tafṣīl* et le fait que le texte est en arabe. Mais deux travaux parus après cette recherche nous ont aidée à mieux comprendre – alors que nous refusons toute solution « allant de soi » que l'on obtient facilement si on accroche artificiellement tout ensemble.

Le premier de ces travaux est une communication qui a eu lieu après la rédaction de notre présente partie, lors de laquelle Geneviève Gobillot a donné l'interprétation suivante de *muṣaddiq* : « qui fait ressortir le vrai de ce qu'ils ont déjà reçu » comme Ecriture[158]. À notre avis, cette interprétation ne plaide pas pour l'idée que le Coran est décrit comme correction « éclaircissante » des Ecritures, mais qu'elle en est la *traduction* : ce qui existait dans les Ecritures précédentes était clair, mais était dans d'autres

[158] Gobillot, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo clémentines* », in Mervin, Azaiez, *Les études coraniques aujourd'hui. Méthodes, enjeux, débats*, (journées d'études organisées par l'IISMM et l'IREMAM, Paris, 26–27 novembre 2009), à paraître.

langues, tandis que dans ce Coran, cela est exprimé en arabe. Le texte du Coran fait donc ressortir le vrai de ce qu'il y avait dans ces Ecritures : est-ce à dire qu'il le traduit en arabe ? Il semble que oui. G. Gobillot a d'ailleurs signalé lors de cette conférence un passage coranique fort intéressant[159] où le texte lui-même insiste sur la nécessité de traduire correctement (de l'hébreu à l'arabe) le texte biblique, et de ne pas simplement transcrire (les termes hébreux et arabes étant proches du fait de la parenté linguistique), ce qui pourrait engendrer des erreurs.

L'autre travail est un article de C. Gilliot paru après notre soutenance[160] : il y pose l'hypothèse que le terme *mufaṣṣal* fait référence dans le Coran à un lectionnaire mecquois qui constituerait une première partie du Coran, et qui serait désigné, au moins dans certains passages anciens du texte, comme étant une traduction et interprétation des Ecritures antérieures (et d'autres textes), c'est-à-dire une sorte de *targum* (terme désignant la traduction et paraphrase-explication des Ecritures bibliques en araméen)[161]. Selon cette hypothèse, lorsque le texte se décrit comme *mufaṣṣal* ou par le verbe *fuṣṣilat*, il indique qu'il était, au moins au départ, la traduction/interprétation en arabe de ces Ecritures antérieures et autres textes, Mahomet traducteur/exégète suivant en cela la pratique déjà en cours au sein des communautés chrétiennes syriaques de son environnement.

Cette idée du Coran vu comme une traduction/interprétation des Ecritures en arabe rejoint l'idée que le Coran corrobore ces Ecritures : il apporte des éléments qui argumentent dans le même sens.

Le Coran comme remplacement des Ecritures antérieures ? Comme copie des Ecritures antérieures ?

On peut également se poser la question de l'utilisation du verbe *nasaḫa* qui signifie soit le fait de faire une copie, de copier ou écrire un original, soit le fait d'effacer et de remplacer par autre chose. Il n'y a que quatre utilisations de termes de cette racine : deux avec le premier sens (« copier »)[162], et deux

159 Q4, 46.

160 Gilliot, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque ».

161 N. Sinai avait déjà noté la possibilité que le Coran se concevait lui-même comme étant une sorte de « targum », mais il pensait qu'il s'agissait d'un targum traduisant/paraphrasant l'Ecriture céleste d'où proviendrait le Coran. Cf. Sinai, « Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization », pp. 124–125.

162 En Q7, 154, il est question de la copie (*nusḫa*), ou plus simplement du texte des Tables

avec le deuxième sens (« effacer et remplacer »)[163]. Dans le passage suivant, il y a apport d'un élément meilleur donc il s'agit du deuxième sens, effacer et remplacer :

> {Nous n'abrogeons (verbe *nasaḫa*) pas une *āya*, ou la faisons oublier, sans en apporter une meilleure ou une semblable. Ne sais-tu pas que Dieu est omnipotent ? !}[164]

La tradition musulmane a développé à partir de ce verset la théorie de l'abrogation de versets anciens par des versets plus récents, à l'intérieur même du texte coranique. Or ce passage est situé dans un long développement (Q2, 83–123, et même jusqu'au v. 150 voire même presque la totalité de la sourate) au ton assez polémique, concernant les juifs et les chrétiens et qui leur est adressé en partie. Le verset précédent fait état de la jalousie des juifs, chrétiens et « associateurs » envers le fait que Dieu donne maintenant ses bienfaits à Mahomet aussi. Ce contexte invite donc à comprendre le passage comme une prise de parole de Dieu non pas à propos d'un « verset » du Coran – d'ailleurs nous avons vu que *āya* ne signifie pas « verset » mais « signe » – mais à propos des signes que Dieu donne en général, et en l'occurrence ici dans ce passage concernant les Ecritures saintes que Dieu donne, comme les signes donnés par les Ecritures[165]. Ainsi cela revient à dire que Dieu n'efface pas une partie d'Ecriture antérieure sans en apporter une partie meilleure, dans l'Ecriture présente, le Coran. Ce ne peut être l'idée que le Coran est une copie – conforme – des originaux que sont les Ecritures précédentes puisqu'il apporte quelque chose de meilleur donc de nouveau, même si l'affirmation « qu'il en apporte un semblable » irait plutôt soutenir cette idée de copie. Quoi qu'il en soit, il semble logique en fonction du contexte d'interpréter le texte comme parlant du Coran contenant des abrogations des Ecritures précédentes[166].

---

données par Dieu à Moïse. Et en Q45, 29, le verbe *istansaḫa* est utilisé pour désigner le fait que les actions des communautés ont été transcrites sur un écrit.

[163] Q2, 106 et Q22, 52, cités ci-après.

[164] مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ Q2, 106.

[165] Cf. les suggestions de M. Cuypers et G. Gobillot à ce sujet, notamment GOBILLOT, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo clémentines* ».

[166] Une telle affirmation risque de susciter une certaine désapprobation dans les milieux croyants, car elle met en cause la doctrine de l'abrogation qui est un des piliers du système juridique et théologique islamique. Ainsi l'ai-je constaté lors de la présentation de cette idée par Michel Cuypers lors d'une conférence sur la rhétorique sémitique appliquée au Coran, à Damas, en 2008. Toutefois, comme l'a souligné par la suite M. Cuypers, cette interprétation a déjà été défendue par plusieurs commentateurs musulmans, depuis la fin du XIXe s.

Toutefois il est possible que ce verset ait en fait à voir avec l'inspiration du Coran seulement, plus précisément la question de la corruption du processus d'inspiration par les démons. Ceci est d'autant plus probable que quelques versets plus haut on trouve un développement de cette question[167], et que dans l'autre passage employant le verbe *nasaḫa*, Dieu efface et remplace ce que le démon a inspiré avec perversité au prophète[168]. Il s'agirait alors de l'évocation de moments où l'inspiration du Coran aurait été altérée par des suggestions des démons abrogées ensuite par Dieu ; la tradition islamique parle à ce propos de « versets sataniques » et mentionne plus particulièrement un passage du Coran concernant des déesses préislamiques où se serait inséré un moment un verset faisant leur louange.

En conclusion, nous ne savons pas laquelle des trois hypothèses est la bonne (abrogation de passages anciens du Coran par des passages plus récents, abrogation de morceaux de la récitation coranique altérés par les démons[169], abrogation des Ecritures antérieures par le Coran) même si nous tenons la dernière pour la plus probable. Notons simplement que si cette hypothèse est à retenir, elle va dans le sens d'une affirmation que le Coran vient en remplacement, « meilleur » ou « identique », de parties des Ecritures antérieures. Si le Coran est vu comme un remplacement meilleur, est-ce parce qu'il est en arabe ?

Assimilation entre Coran et Ecritures antérieures ?

Dans un certain nombre de passages, la relation entre le Coran et les Ecritures sacrées précédentes prend la forme d'une assimilation : il n'est plus alors question que d'une seule Ecriture sacrée. Nous voyons cela à travers l'emploi du terme *kitāb*. Sur un total de 255 occurrences, il est utilisé pour

---

[167] {Ils s'attachent à ce que des démons récitent sur le règne de Salomon. Or Salomon n'était pas un dénégateur, mais bien le furent les démons qui enseignaient aux hommes la sorcellerie et ce qui a été descendu sur les deux anges à Babel, Hārūt et Mārūt (…) ; ils apprenaient d'eux deux ce qui sème la désunion entre le mari et son épouse [ou : entre l'homme et son semblable] – les démons ne se trouvent nuire à personne, par cela, sauf avec la permission de Dieu – (…)} Q2, 102a, c.

[168] {Nous n'avons pas envoyé avant toi d'envoyé ou de prophète en qui Satan, quand ils éprouvaient une aspiration, n'y mêlât de ses projections. Mais Dieu abroge (verbe *nasaḫa*) ce que Satan a projeté, et Il rend péremptoires Ses propres signes. Dieu est savant et sage. [Ceci,] pour faire de ce que Satan a projeté une tentation pour ceux qui ont dans le cœur une maladie, et ceux qui sont durs de cœur. Les iniques sont vraiment loin dans la scission.} Q22, 52–54.

[169] Notons que la première et la deuxième hypothèse peuvent se rejoindre.

désigner l'Ecriture sacrée descendue sur Mahomet environ 70 fois[170]. Plus souvent encore, jusqu'à environ 108 fois, soit entre un tiers et la moitié des utilisations, il est utilisé pour désigner une Ecriture antérieure – la *tawrāt* le plus souvent. Mais de nombreuses fois aussi, – dans 76 occurrences au maximum –, le mot *kitāb* sert à désigner une seule Ecriture sacrée, indéterminée : il ne semble pas désigner l'une des Ecritures en particulier. Dans ce cas, *kitāb* peut faire référence à « l'Ecriture en général ». Par exemple :

> {Parmi les Hommes, il en est qui discutent sur Dieu, sans [détenir] ni science ni bonne direction ni *kitāb* lumineux.}[171]

> {Il en est parmi eux des païens [ou : incultes] (*ummī*) qui ne connaissent le *kitāb* qu'à travers leurs appétences, et se bornent à conjecturer. Malheur à ceux qui transcrivent le *kitāb* de leurs mains puis s'en vont dire : « Ceci vient de Dieu », pour en faire négoce à vil prix. Malheur à eux pour ce qu'auront écrit leurs mains, malheur à eux pour les gains qu'ils en tirent !}[172]

Lors de ce type d'emploi, il y a assimilation de toutes les Ecritures sacrées en une seule. Elles constituent donc un seul et unique phénomène.

Des passages parlent du fait que lorsque Dieu envoie des prophètes et des messagers pour donner une bonne nouvelle et avertir du Jugement Dernier, il fait descendre sur eux « l'Ecriture sacrée » (*kitāb*), ce terme étant employé de façon générique :

> {Dieu a envoyé les prophètes en porteurs de bonne nouvelle et en annonciateurs, et Il a fait descendre avec eux le *kitāb*, par la vérité.}[173]

> {Leurs envoyés [= les envoyés qui étaient destinés à ces gens] ont apporté les preuves éclairantes, les Ecritures (*zubur*), et le *kitāb* lumineux.}[174]

> {Nous avons vraiment envoyé Nos envoyés avec les preuves éclairantes, et Nous avons fait descendre avec eux le *kitāb* et la balance pour que les gens mettent en œuvre l'équité (…). Oui, Nous avons envoyé Noé et Abraham, et Nous avons établi dans leur descendance le prophétisme et le *kitāb*.}[175]

---

170 L'incertitude quant au nombre exact vient de l'incertitude quant à l'interprétation des passages, qui offrent parfois plusieurs possibilités sur ce que le mot désigne.

171 وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ Q22, 8.

172 وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (79) Q2, 78–79.

173 فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ Q2, 213b.

174 جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ Q35, 25b.

175 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (…) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ Q57, 25a, 26a.

> {Ne vois-tu pas ceux qui disputent les signes de Dieu, comme ils sont écartés ?/Ceux qui traitent de mensonge le *kitāb* et ce que Nous envoyons par Nos envoyés, eh bien ! Bientôt ils sauront !}[176]

> {Dieu a reçu l'engagement des prophètes : « [Compte-tenu de ce que] Je vous ai donné comme *kitāb* et sagesse, et que ... ».}[177]

> {Vous aimez [ces gens] alors qu'ils ne vous aiment pas ; vous croyez à l'Ecriture (*kitāb*) toute entière alors que, lorsqu'ils vous rencontrent ils disent "Nous croyons !" et que, se trouvant seuls, ils se mordent les doigts de rage, à cause de vous !}[178]

Enfin un passage va jusqu'à dire qu'un même enseignement se trouve dans les trois principales Ecritures sacrées :

> {Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens, contre don à eux du jardin [du paradis]. Ils combattent dans le chemin de Dieu, et tueront et seront tués. Promesse, devoir pour [Dieu], [énoncé] dans la *tawrāt*, l'*inǧīl* et le *qur'ān* !}[179]

Ainsi, il existe bien dans le texte l'idée que toutes les Ecritures représentent un seul type d'élément, un genre : le genre « Ecriture sacrée ». Il est difficile de savoir si l'« auteur » du texte voulait dire que toutes les Ecritures sont une seule et même Ecriture. Mais ce qui est sûr, c'est qu'à travers l'utilisation unitaire du mot *kitāb*, il pousse assez souvent l'idée de parallèle entre les Ecritures à l'idée d'une assimilation. Le texte finit par déclarer directement :

> {Il ne t'est pas dit autre chose que ce qui a été dit aux envoyés avant toi ! Ton Seigneur est vraiment le détenteur du pardon et le détenteur du châtiment douloureux !}[180]

D'ailleurs, plusieurs passages en appellent à l'autorité de la Torah pour justifier de son statut. Dans les exemples suivants, il est demandé à ceux qui s'opposent à Mahomet d'apporter leur Ecriture car elle témoignera contre eux :

---

176 أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ (69) الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (70) Q40, 69–70.

177 وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ Q3, 81a.

178 هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ Q3, 119a.

179 إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ Q9, 111a.

180 مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ Q41, 43.

{Tout aliment était licite pour les Fils d'Israël, sauf ce qu'Israël s'était déclaré illicite à soi-même avant que l'on n'ait fait descendre la *tawrāt*. Dis : "Apportez la *tawrāt* et récitez-la si vous êtes véridiques !" Qui forge le mensonge contre Dieu après cela, ce sont eux les iniques !}[181]

{Lorsque leur est venu le vrai d'auprès de Nous, ils ont dit : "Que ne lui est-il pas venu ce qui est venu à Moïse ?!" Mais n'ont-ils pas dénié ce qui est venu à Moïse auparavant ?! Ils avaient dit : "Ce sont deux magiciens qui s'entraident !" Et ils ont dit : "Nous les dénions tous [nous dénions l'un et l'autre] !" Dis : "Apportez alors une Ecriture (*kitāb*) d'auprès de Dieu, qui guide mieux que ces deux-ci [les Ecritures d'avant, ou la *tawrāt* et le Coran], que je le suive, si vous êtres véridiques !" Et s'ils ne t'exaucent pas, sache qu'ils ne suivent que leurs passions. Et qui est plus égaré que celui qui suit ses passions hors de la bonne direction de Dieu ? Dieu ne guide pas le peuple des iniques.}[182]

{Apportez votre Ecriture, si vous êtes véridiques !}[183]

Ainsi la Torah est déclarée témoin valable, qui atteste de la véracité de l'origine divine du Coran. Pourquoi en est-il ainsi ? Nous allons proposer ci-dessous nos hypothèses à propos de ce point : le Coran confirme la Torah, et la Torah atteste le Coran.

Conclusion

Dans les passages que nous venons d'étudier, le texte exprime des idées plus poussées qu'un simple parallélisme entre lui-même et les Ecritures antérieures. Certains passages sont difficiles à interpréter. Nos conclusions nous ont conduite à penser que deux idées sont peu exprimées ou non exprimées :

– l'idée que le Coran serait une « explication détaillée » des Ecritures antérieures,
– et l'idée qu'il en serait le remplacement. Ajoutons que l'idée que le Coran en serait une récapitulation ou un résumé n'est pas exprimée (cf. p. 267).

---

181 كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (93) فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (94) Q3, 93–94.

182 فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ (48) قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (49) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (50) Q28, 48–50.

183 فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ Q37, 157. Cf. aussi, par exemple : {C'est vraiment une descente [de la part] du Seigneur des mondes. C'est l'Esprit fidèle qui l'a fait descendre, sur ton cœur, pour que tu sois un avertisseur, dans une langue arabe qui rend clair. Et vraiment il/elle est

En effet, les deux idées sont exprimées seulement à travers un vocabulaire rarement utilisé, dont le sens est multiple, et le contexte ne permet pas de déterminer avec sûreté – ainsi les termes *tafṣīl*, *muhaymin* et *nasaḫa*.

En revanche, deux autres idées apparaissent plus clairement :

– La première est celle de « déclaration de véracité », qui peut aussi être une « corroboration » : soit le terme *muṣaddiq* exprime le fait que le Coran « déclare véridiques » les Ecritures antérieures en tant qu'étant vraiment des Ecritures saintes – le texte commente son propre discours sur les Ecritures antérieures et dit que ce discours confirme leur genre, leur statut ; soit le terme exprime le fait que le Coran apporte des arguments qui soutiennent ce qu'apportent les Ecritures : le texte dit que son propre discours a un contenu similaire.
– La seconde idée est l'idée d'assimilation, exprimée notamment par l'utilisation du terme *kitāb* comme exprimant un tout, une seule chose. Mais là encore, on peut penser aux deux hypothèses ; il semble que ce soit davantage l'affirmation d'un seul genre – celui d'Ecriture sainte – que l'affirmation d'un seul et unique contenu pour toutes les Ecritures.

Ainsi, au-delà du parallélisme très fort et très présent que le texte dresse entre les Ecritures et lui-même, la visée du texte est de se situer dans une similitude de genre vis-à-vis de ces Ecritures c'est-à-dire à déclarer fortement que lui-même appartient à ce genre, et de renforcer cette idée par l'affirmation que son propre discours déclare véridiques ces Ecritures. Cela va donc dans les deux sens : par l'assimilation avec les Ecritures, le Coran reçoit leur genre, leur nature, c'est-à-dire leur statut ; et par son commentaire sur son propre discours, il montre qu'il les confirme dans leur genre et statut d'Ecritures saintes.

Toutefois l'idée de similitude de genre semble toujours suivie de près par l'idée de similitude de contenu. De plus, si le texte tend plus à dire qu'il a une similitude de genre (c'est-à-dire de statut) que de contenu, il n'a pas nécessairement été compris ainsi. En effet, son propre discours peut engendrer pour certains l'idée de similitude de contenu[184]. Nous y reviendrons.

---

dans les Ecritures (*zubur*) des anciens. N'est-ce pas pour eux un signe, que les savants des Fils d'Israël le connaissent ?} Q26, 192–197.

[184] On voit cela par exemple dans une explication d'al-Ṭabarī sur les noms donnés aux groupes de sourates. Il rapporte quatre hadiths affirmant que le prophète a déclaré que les « sept longues » sourates (*al-sabʿ al-ṭuwal*) lui ont été données « à la place de la *tawrāt* », les « cent » sourates (*al-miʾūn*) « à la place du *zabūr* », et les sourates « répétées » (*al-maṯānī*) « à la

3. Conséquences et causes de ce discours sur les Ecritures antérieures

S. Wild avait souligné qu'une des causes de difficulté de la compréhension du discours autoréférentiel est le rapport flou aux Ecritures antérieures. En effet, dit-il, le Coran se décrit à la fois comme similaire aux Ecritures antérieures et différent d'elles[185]. Notre travail nous permet d'expliciter cette dimension de l'autoréférence et ses conséquences, et de proposer des hypothèses sur ses causes.

3.1. *Première conséquence de ce discours : Le Coran reçoit le statut d'« Ecriture sainte »*

On voit donc le texte exprimer à la fois implicitement et explicitement sa propre relation avec des Ecritures antérieures qu'il choisit de mettre en scène. Implicitement, par un nombre important de similitude dans le vocabulaire, les formules et les thèmes qu'il utilise pour les décrire comme pour se décrire lui-même. En certains passages, par la supposition d'une origine commune, qu'elle soit, éventuellement, en une Ecriture céleste ou simplement en Dieu. Et en d'autres passages, par une assimilation de toutes les Ecritures sacrées en un seul phénomène. Explicitement, par le positionnement du Coran à la suite des Ecritures précédentes, et par l'affirmation qu'il les déclare véridiques ou même qu'il les corrobore.

Ainsi, la raison pour laquelle on a dans le texte coranique la mention assez récurrente des Ecritures saintes juives et chrétiennes est que le texte se sert d'elles comme de *référentiels* – positifs – pour développer son discours sur lui-même. En développant une description de ces Ecritures, centrée notamment sur le fait qu'elles sont d'origine divine, et en associant de façon permanente à ce discours un parallélisme entre lui et ces Ecritures, le texte coranique construit son discours autoréférentiel. Nos conclusions

---

place de l'*inǧīl* ». Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, chap. القول في تأويل أسماء القرآن وسوره وآيه. Cela montre qu'une partie de la tradition au moins a compris que le Coran venait « à la place de » la Torah, des Psaumes et de l'Evangile.

Autre exemple : al-Zamaḫšarī commente ainsi un passage coranique à propos des signes que Dieu récite à Mahomet, c'est-à-dire les histoires des prophètes : « L'expression « Par le *ḥaqq* » signifie « avec la certitude, celle des gens du Livre qui ne doutent pas parce que dans leurs Ecritures se trouve la même chose. » » Toutefois on ne sait ici s'il voulait simplement que ces histoires se trouvent également dans la Bible, ou s'il supposait que leur texte est exactement le même. Zamaḫšarī, *Al-Kaššāf*, commentaire de Q2, 252.

[185] Wild, *Self-Referentiality in the Qurʾān*, p. 13.

rejoignent ici celles de S. Wild, qui, reprenant une argumentation de C. Colpe[186], signale le fait que la relation aux canons précédents produit de l'autoréférence :

> Carsten Colpe has introduced to the study of canons, along with the notion of an imitative canon, the concept of "filiation". "Filiation" characterizes (…) the Jewish canon cluster. (…) Colpe argues that these canon clusters produce historical dependence, conscious parallels, counter-formations, continuations, imitations, and outstrippings. I think he is right. It seems that in the case of the Qurʾān, canonical filiation also produces self-referentiality.[187]

En conséquence, le Coran se définit véritablement comme une Ecriture du même genre que les Ecritures antérieures qu'il décrit[188]. Il est ainsi, selon son propre discours, une Ecriture sacrée « façon judaïsme » ou « façon christianisme ».

En effet, nous l'avons vu, il choisit de parler quasi-uniquement d'Ecritures juives ou chrétiennes. Même s'il parle de nombreux prophètes dont la plupart sont des personnages bibliques, il parle essentiellement des Ecritures « descendues » respectivement sur Moïse et Jésus : la Torah et l'Evangile. C'est donc à elles essentiellement qu'il se compare pour se décrire comme leur étant semblable, ou même qu'il s'assimile. À partir de là, nous pouvons pleinement affirmer que lorsque le Coran se décrit comme un *kitāb*, il se décrit comme une véritable « Ecriture Sainte », *Holy Scripture*, avec une connotation judéo-chrétienne très forte, et non plus seulement une « Ecriture sacrée ». À présent que nous avons clairement démontré que le texte coranique lui-même développe l'idée qu'il est dans la suite des Ecritures juives et chrétiennes, qu'il est de même nature qu'elles, nous pouvons alors utiliser le terme « Ecriture Sainte », issu précisément du judaïsme et du christianisme, pour traduire ce terme *kitāb* servant à décrire le Coran. À ce propos, W. Graham note que le fait de désigner le Coran par le terme « Ecriture (sainte) », tiré du latin *scriptura* traduisant un concept judéo-chrétien[189], est relativement récent :

---

186 Colpe, « Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons ».

187 Wild, *Self-Referentiality in the Qurʾān*, p. 20.

188 Cela est peut-être renforcé par l'idée que *kitāb mubīn* signifie « ceci est facilement identifiable comme une Ecriture, ceci est clairement une Ecriture ». Le Coran est « vraiment » une Ecriture. Cf. la binarité « clarté/ténèbres », p. 172–176.

189 D'autres travaux montrent que déjà du IIe au IVe s., deux termes désignaient les Ecritures sacrées chrétiennes : *Hagia Graphê* (Ecriture sainte) et *Theia Graphê* ou *Divina(e) Scriptura(e)* (Ecriture divine). Cf. Bremmer, « From Holy Books to Holy Bible : An Itinerary from

> It is to note that the inclusion of the Qurʾān (or Veda or Lotus Sutra) under the rubric of the Latinate world "scripture" is not terribly old historically and was relatively infrequent until the past century or so (at least since the 1879–1894 publication of Max Müller's edited series, *Sacred books of the east*).[190]

Cependant, nous estimons qu'il se trompe. Car c'est le texte coranique lui-même qui se désigne, à travers le terme arabe *kitāb*, comme *scriptura* « façon judéo-chrétienne ». Même si bien sûr, et il semble que ce soit ici le souci de W. Graham, conceptions judéo-chrétiennes de l'Ecriture et conception coranique de l'Ecriture sont différentes.

Signalons à ce propos deux anecdotes tirées de la tradition islamique. La première montre qu'il y aurait eu, parmi les premiers musulmans, le souci de donner au Coran un nom qui indique qu'il est du même type que l'Evangile ou la Bible. Toutefois, conscients des différences d'avec les Ecritures des autres communautés (ou bien simplement du lien entre ces Ecritures et ces autres communautés), ils n'ont pas souhaité le nommer comme les juifs et les chrétiens nomment leurs Ecritures :

> Lorsque Abū Bakr a rassemblé le Coran, il a dit : "Donnez-lui un nom !". Certains ont proposé : "Nommez-le *inǧīl* !", mais ce nom a été trouvé détestable. Certains ont proposé : "Nommez-le *sifr* [livres sacrés des juifs] !", mais ce nom a été trouvé détestable à cause des juifs [*sic*]. Alors Ibn Masʿūd a dit : "J'ai vu en Ethiopie une Ecriture qu'on appelle *al-muṣḥaf*" et on a appelé [le Coran] ainsi.[191]

Voici la seconde anecdote :

> A propos de la façon dont sont décrits les Compagnons [de Mahomet] – que Dieu les agrée – [dans la phrase] "Il a avec lui un peuple dont les poitrines sont leurs *anāǧīl* [*maʿahu qawmun ṣurdūruhum anāǧīlahum*]", *anāǧīl* est le pluriel de *inǧīl*, qui est le nom de l'Ecriture de Dieu descendue sur Jésus – que la paix soit sur lui. On voulait dire qu'ils récitaient l'Ecriture de Dieu par cœur en le

Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity », in Popovic (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, et l'introduction par Mladen Popovic p. 17.

190 Graham, « Scripture and the Qurʾān », *EQ*.

191 Suyūṭī, *Al-Ītqān*, chap. النوع السابع عشر في معرفة أسمائه وأسماء سوره. Al-Suyūṭī attribue cette parole à al-Muẓaffarī. Il en rapporte une autre, de Ibn Ašta, qui raconte le même épisode mais sans la proposition du nom *inǧīl*. Dans la tradition islamique et jusqu'à aujourd'hui, *qurʾān* et *muṣḥaf* sont devenus les deux noms qui servent à désigner le Coran : le premier désigne le texte et le second l'objet matériel dans lequel il est concrétisé. Contrairement à *qurʾān*, le terme *muṣḥaf* n'est pas employé dans le Coran.

> rassemblant dans leurs poitrines, en le retenant. Quant aux gens de l'Ecriture, ils récitaient leurs Ecritures seulement [en lisant] dans les feuillets (*ṣuḥuf*), et ils n'étaient que peu nombreux à les avoir rassemblées et retenues [par cœur]. (…) Une autre version explique que "leurs *anāǧīl* sont dans leurs poitrines" signifie que leurs Ecritures sont gardées [par cœur] dans [leurs poitrines].[192]

La phrase rapportée montre, si elle provient de l'époque de Mahomet, que le terme *inǧīl* a été utilisé de façon un peu confuse au départ : si ces *anāǧīl* désignaient déjà les Evangiles des chrétiens, alors soit nous avons là une reconnaissance du fait que certains des compagnons étaient chrétiens, soit la distinction entre ces *anāǧīl* et ce que Mahomet était en train de réciter n'était pas très claire. Sinon, si le terme *anāǧīl* est employé par métaphore – « Evangiles » étant mis pour désigner le Coran (comme les commentateurs se sont empressés de l'expliquer) –, cela donne à ce que Mahomet récite (et que les compagnons apprennent) le même statut que les Evangiles.

Abordons un autre point : ces Ecritures saintes sont conçues, dans le judaïsme, comme « révélations », c'est-à-dire comme « dévoilement »[193] de la parole divine, comme manifestation de Dieu ; et le christianisme, comme un témoignage de cette « révélation-dévoilement » effectué en la personne de Jésus[194]. Le Coran, se mettant dans la suite de ces Ecritures, s'affirme comme « révélation » dans le sens où il affirme son origine divine. Cependant, le terme « révélation » n'est pas utilisé dans le texte coranique. Certes le terme *tanzīl* « descente » et le terme *waḥy* « inspiration » sont souvent traduits par « révélation » en tant que modes d'apparition du Coran ; mais il ne figure pas de terme pour exprimer le « dévoilement » de la divinité ou de sa parole.

---

192 *LA*, entrée *n-ǧ-l*.

193 « Dans la Bible, le fait de la révélation est exprimé principalement par le verbe *galah* ; et le terme *guilouï* désigne le « dévoilement » de ce qui était caché, l'« exil » de ce qui résidait d'abord chez soi et en soi et le « déploiement » de ce qui était initialement enveloppé sur soi. La tradition juive parlera d'un dévoilement (ou exil) de la présence : *guilouï shekinah*. La révélation n'est donc pas d'abord présence de Dieu, mais sortie de Dieu hors de soi dans le monde. Cependant, en s'exilant dans la création, Dieu ne lui est pas demeuré étranger : il a voulu s'y faire entendre, s'y faire voir, s'y faire « connaître » ou plutôt rencontrer par un peuple qui l'accueille. » DUPUY, « Révélation », *Encyclopaedia Universalis*.

194 « Dans le Nouveau Testament, la révélation apparaît comme une « apocalypse », la manifestation d'un « secret caché dans les profondeurs de Dieu depuis l'origine des temps et maintenant dévoilé » (Éph., III, 5). Ce secret, œuvre de la sagesse de Dieu, consiste dans la manifestation survenue en Jésus de Nazareth. (…) L'Évangile de Jean précisera que cette parole est le Logos, la personne de Jésus même (Jean, I, 1), en qui la révélation s'est accomplie (Hébr., I, 1 ; Gal., I, 16). » DUPUY, « Révélation », *Encyclopaedia Universalis*. Cf. également citation de S. Wild, p. 112.

L'idée que le Coran est une « révélation » est un raccourci de langage dû à l'affirmation coranique que le Coran est lui aussi une Ecriture sainte « façon juive ou chrétienne ». À notre avis, on peut l'utiliser dans ce sens-là : dire que le Coran est une « révélation » revient non pas à reconnaitre que le Coran dit qu'il est une « révélation dans le sens de dévoilement » – car il ne le dit pas –, mais à reconnaitre que le Coran affirme être « une Ecriture sainte à la façon juive ou chrétienne » ; c'est dans ce sens-là seulement que l'utilisation du terme « révélation » dans des textes d'aujourd'hui nous semble justifiée.

De manière générale, d'ailleurs, on note l'adoption d'un vocabulaire juif et chrétien, mais dont le sens est modifié ou simplifié : les concepts que ces mots expriment ne sont pas exactement les mêmes que ceux des juifs et des chrétiens, du moins de leurs courants majoritaires, et sont adaptés à l'apparition et la définition du Coran, nouvelle Ecriture sacrée – alors qu'elle est définitivement absente et impensée dans l'horizon judéo-chrétien. Ces mots sont notamment : « Ecriture sainte », « révélation », « prophète ». Mais aussi peut-être : « Jour du Jugement », « jardin et feu » (pour « paradis » et « enfer »), « miséricorde », etc.

On se doit en effet de réfléchir à quoi exactement le Coran se compare pour se définir ; ainsi se dégagent deux éléments.

Le premier est que l'« auteur » du texte utilise le donné culturel connu à l'époque et dans le milieu où le Coran est apparu. Il va de soi que le texte argumente devant des auditeurs ou pour des lecteurs qui savent clairement faire la différence entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas, et qui ont une haute idée de Dieu, qui est bon, positif, tout-puissant, qu'il faut craindre et qui a donc autorité – sinon pourquoi insister sur l'origine divine du Coran ? L'auditoire ou le lectorat ont une idée claire de la différence entre une Ecriture qui vient de Dieu et un texte qui n'est pas une Ecriture sacrée. Il est évident qu'il est important pour l'« auteur » du texte de montrer à l'auditoire que le Coran fait partie de cette catégorie. L'« auteur » du Coran utilise donc un donné culturel présent dans la société qui reçoit le texte, celui de la connaissance des Ecritures sacrées comme venant de la divinité supérieure et positive, Ecritures à l'autorité desquelles il convient de se soumettre.

Le second élément est que le Coran redéfinit ce avec quoi il se met en parallèle pour se définir. *De facto*, le Coran est décrit comme étant une « Ecriture sainte » (*kitāb*) c'est-à-dire comme une « Ecriture sainte » telle que définie par le texte coranique. Le Coran est un *kitāb* selon la définition que le Coran fait des autre *kutub* précédents. Le Coran n'est décrit comme étant une Ecriture sacrée que dans le sens que le texte donne à ce concept. Or ce

concept est original, spécifique : nous avons vu qu'il ne s'agit pas de la même définition que pour les communautés juives ou chrétiennes. Le Coran ne se définit pas comme une « Ecriture sainte » selon les concepts d'« Ecriture sainte » déjà présents dans les autres groupes religieux environnants, mais comme ce que l'« auteur » du Coran imagine de ces Ecritures saintes juives et chrétiennes – ou ce qu'il veut que l'auditeur/lecteur en conçoive.

La conséquence de ces parallélismes et de cette assimilation est l'acquisition par le Coran du statut des autres Ecritures sacrées, c'est-à-dire de leur autorité. Il est clair que le texte coranique s'adresse à des personnes qui ont déjà une idée très positive de ce qu'est une Ecriture sainte, et sont prêtes à reconnaitre à ces Ecritures une autorité sans bornes. En étant égal aux « Ecritures saintes », le Coran se trouve revêtu de leur statut de sacralité, lié à leur origine divine et donc de leur autorité. Or l'autorité des Ecritures sacrées est la plus grande autorité après celle de la divinité, mais concrètement c'est la plus forte autorité car c'est elle qui se fait la voix de la divinité.

Par ailleurs, le Coran est une « nouvelle » Ecriture sainte : il vient sur un nouvel envoyé, à un peuple qui n'avait pas reçu d'Ecriture sainte, dans une langue qui n'avait jamais été utilisée pour une Ecriture sainte. En effet, Dieu envoie à chaque peuple une Ecriture par le biais d'un envoyé, selon le même schéma.

Ce discours est basé sur la question d'« avoir ou non une Ecriture sainte ». Le texte coranique relève bien cette opposition[195] entre les peuples qui ont une Ecriture sainte, les *ahl al-kitāb*, « gens de l'Ecriture sainte », qu'on a souvent traduit simplement en français par « gens du Livre », et ceux qui n'en ont pas, les *ummiyyūn*, « païens », « Gentils » ou « Nations »[196]. Il y a eu une tendance dans l'exégèse musulmane classique à traduire le terme *ummī*, singulier de *ummiyyūn*, par « illettré », afin de satisfaire à l'idée tardive de l'illettrisme de Mahomet servant à renforcer la certitude qu'il ne peut être l'auteur du Coran. Or cette idée vient d'une interprétation assez « extensive » des définitions du mot *ummī* dans les dictionnaires anciens. *Ummī* y est dit signifier « qui n'a pas de *kitāb* », « qui n'a pas de livre », c'est-à-dire, selon nos conclusions, pas d'Ecriture sainte, mais certains ont vu dans cette définition que *ummī* signifie « qui n'a pas de *kitāba* », c'est-à-dire pas d'écriture (le fait d'écrire, de tracer des lettres et des mots

195 T. Izutsu relève aussi cette opposition qui pour lui est fondamentale, le Coran énonçant le passage des Arabes du statut d'*ummiyyūn* à celui d'*ahl al-kitāb*. IZUTSU, *God and man*, pp. 78–79.

196 « Nations » dans le sens paulinien. J. Berque traduit « incultes ».

avec sa main), « qui ne sait pas écrire », et c'est cette idée qui s'est généralement répandue.

Le texte coranique oppose donc les gens qui ont une Ecriture sainte, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, aux gens sans Ecriture sainte, c'est-à-dire dans le texte les gens d'Arabie, *a priori* les gens de la région du Hedjaz, dont Mahomet. Mahomet a ainsi l'honneur d'être l'envoyé de Dieu envers ces gens sans Ecriture sainte et de leur apporter une Ecriture sainte de la part de Dieu. Le texte spécifie que cette Ecriture est en arabe et laisse ainsi entendre que les arabophones n'avaient pas d'Ecriture – ce qui ne correspond pas à la réalité historique qui atteste l'existence de juifs et de chrétiens arabes et arabophones dans la péninsule Arabique, au Qatar, au Yémen, et jusqu'en Syrie-Palestine et en Mésopotamie. Mais peut-être les juifs et chrétiens arabophones n'avaient-ils pas de version arabe de leurs Ecritures, ou plutôt, peut-être était-il connu que ces Ecritures étaient à l'origine dans une langue autre que l'arabe. C'est certainement en ce sens que le Coran laisse entendre que le Coran est l'Ecriture « en arabe » alors que les autres Ecritures étaient dans d'autres langues. Il est à noter aussi que Mahomet est considéré comme étant à la suite des prophètes de la tradition biblique alors qu'il n'est pas explicité dans le texte qu'il soit de la descendance de ceux-ci – Abraham, Isaac, Jacob, etc.[197] – alors que cela est si important pour ces personnages de la tradition biblique. La tradition islamique comblera ce vide et le considèrera comme descendant d'Ismaël et donc d'Abraham. Dans le texte, le fait qu'il soit « le prophète pour les Arabes » peut venir comme une solution à cette éventuelle absence de lignée, avec l'affirmation qu'à chaque peuple correspondent un prophète et une Ecriture.

En résumé, le parallèle dressé par le texte entre le Coran et les Ecritures antérieures fait partie de l'argumentation autoréférentielle du texte coranique. Il a pour conséquence un premier paradoxe. D'un côté le Coran se donne un statut en s'appuyant sur la notion d'« Ecriture sainte » « façon judéo-chrétienne », mais de l'autre côté c'est lui qui définit, d'une façon qui ne correspond que partiellement aux conceptions judéo-chrétiennes, ce qu'est une « Ecriture sainte ». Retenons que tout ce discours sert à l'autoréférence : le Coran se donne à lui-même un statut d'autorité.

---

[197] Cf. RUBIN, « Prophets and Prophethood », *EQ*. U. Rubin déduit cela du fait que les Arabes n'ont jamais reçu d'envoyé ni de livres révélés (Q34, 44) : « This means that as an Arab, Muḥammad did not have any genealogical relationship to the previous prophets. ».

3.2. *Deuxième conséquence de ce discours : la disqualification* de facto *des Ecritures*

Nous avons noté que certains éléments du discours sur la relation entre le Coran et les Ecritures antérieures peuvent être interprétés de deux manières : soit comme une identité du *genre* – le Coran est du même « genre » que la Torah et l'Evangile –, soit comme une identité de *contenu* – le texte du Coran, de la Torah et des Evangiles sont identiques. Le texte n'est pas clair sur ce point. On pourrait décrire cela comme le fait que dans le texte, l'assimilation du *genre* glisse vers l'assimilation du *contenu*. L'identité de genre, ou de statut, entre Coran et Ecritures, peut facilement être comprise comme une identité de contenu. Par exemple, en disant que le Coran « déclare véridiques » les Ecritures antérieures, l'« auteur » laisse la possibilité de comprendre que les contenus de ces Ecritures sont confirmés par lui, et donc qu'ils sont (sous-entendu) semblables à son propre contenu. Le glissement de sens de « le Coran déclare véridique » à « le Coran est identique à » est aisé. Mais il peut aussi être compris directement, si l'on interprète *muṣaddiq* comme signifiant non pas « déclare véridique » mais « corroborant » donc apportant un contenu identique ou allant dans le même sens. De manière plus générale, le glissement du sens de l'identité de *genre* à l'identité de *contenu* est aisé. Ces glissements ne sont pas clairement exprimés par le texte, et ne nous semblent pas avoir été le souci de l'« auteur », étant donné ce que le reste du texte nous indique dans une logique d'autoréférence. Mais le texte suggère toutefois fortement ces glissements de sens – « de petits glissements de sens fortement suggérés », pourrait-on dire.

Or ces glissements de sens engendrent un élément d'importance. Le texte sous-entend que si le contenu de ces Ecritures n'est pas confirmé par lui, c'est que ce contenu n'est pas celui d'une Ecriture sainte. Le contenu du Coran est établi comme le critère de ce que doit contenir une Ecriture sainte. Désormais, si un texte contredit le contenu du Coran, ou simplement, est différent de lui, ce n'est pas une Ecriture sainte. Or, nul n'est besoin d'établir la réalité de la disparité de contenu entre ces Ecritures et le Coran – et entre les Ecritures antérieures elles-mêmes, d'ailleurs. Donc, si le discours coranique est compris comme déclarant une identité de contenu, et que ces contenus ne sont pas identiques, alors les Ecritures des juifs et des chrétiens sont disqualifiées *de facto*. Quand bien même cette idée n'est pas énoncée explicitement, le texte coranique procède à une disqualification *de facto* de ce que les juifs et les chrétiens ont chez eux comme Ecritures.

D'ailleurs, même lorsqu'il n'y a pas le « glissement de sens » vers l'affirmation de l'identité de contenu, mais seulement l'affirmation – explicitement présente dans le texte – de l'identité de genre (nature, statut) entre le Coran et les autres Ecritures, le Coran est établi comme le critère de ce qu'est une Ecriture sainte. De même, seuls les textes dont le genre est conforme à son genre sont des Ecritures saintes. Autrement dit, si une Ecriture dite sainte a un caractère différent de la définition coranique de ce qu'est une Ecriture sainte, c'est qu'elle n'est pas une Ecriture sainte. Il y a donc une disqualification *de facto* de la nature d'« Ecriture sainte » de tous les textes qui ne répondent pas aux critères de la définition coranique d'« Ecriture sainte » : on leur enlève leur statut scripturaire. En définitive, le texte se garde bien de préciser clairement s'il s'agit ou non du fait que les Ecritures antérieures et le Coran ne sont pas identiques, et laisse planer le doute, lequel laisse la place à la question de l'identité de contenu, laquelle produit la disqualification de fait des Ecritures réelles que possèdent juifs et chrétiens.

Qui plus est, on pourrait penser que le texte, pour renforcer cette idée, montrerait qu'il se confronte à ces Ecritures, les citerait, et montrerait en quoi elles sont différentes du Coran et en quoi elles ne sont donc pas des Ecritures. Cela renforcerait la disqualification énoncée. Or, il n'en est rien. Au contraire, le texte coranique ne cite pas les Ecritures précédentes. Ce n'est qu'en de très rares passages que l'on a des citations quasi-directes du texte biblique. Bien sûr l'intertextualité est très forte : de nombreux passages évoquent des éléments présents dans la Bible ; cependant, aucune place n'est faite à des citations ou paraphrases de textes bibliques indiquant les spécificités des révélations de la Torah ou des Evangiles. En ne citant pas le texte de ces Ecritures, c'est-à-dire en l'ignorant, en ne se soumettant pas à un véritable examen de cette disqualification qu'il vient d'établir[198], le texte « fuit » le problème. Les textes qui se diraient Ecritures alors qu'ils ne seraient pas conformes au Coran ne seraient donc pas des Ecritures ; or, au lieu de prendre les Ecritures des juifs et des chrétiens et de montrer en quoi, par conséquent, elles ne sont pas des Ecritures – car objectivement leur contenu est différent –, le texte les ignore, ce qui lui permet de tenir sur ses deux lignes : oui les Ecritures précédentes sont des Ecritures, et

---

198 Cela rejoint une hypothèse développée par T. Nicklas à propos du livre de l'Apocalypse : une personne qui prétend ou déclare avoir enregistré une révélation reçue de Dieu ou du Christ n'a pas besoin de citer les Ecritures saintes ou une autorité. Cf. NICKLAS, « « The Words of the Prophecy of this Book » : Playing with Scriptural Authority in the Book of Revelation », in POPOVIC (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, et l'introduction par Mladen Popovic p. 16.

non les Ecritures présentes dans les mains des juifs et des chrétiens sont disqualifiées, on ne peut pas s’en servir comme Ecritures.

3.3. *Un discours renforçant la disqualification*

La question des différences entre le contenu du Coran et ceux de la Torah et des Evangiles est véritablement problématique au regard de la relation de similitude et même de confirmation que le Coran dresse entre lui-même et ces Ecritures. Cette question s’est posée bien évidemment dans l’exégèse classique du Coran. Des courants de la tradition islamique ont eu tendance à gérer cette question en interprétant certains passages du Coran comme indiquant que les communautés juives et chrétiennes avaient « falsifié » leurs Ecritures : l’idée de cette « falsification », ou *taḥrīf*, a été développée. Une question serait alors de voir si cette idée de falsification se trouve vraiment dans le Coran, en tous cas sous quelles formes et dans quel cadre. De fait, l’on trouve dans le texte, de façon non pas rare mais bien présente, des accusations d’altération et de forgerie des Ecritures, portées contre les communautés juives voire chrétiennes. Nous distinguons plusieurs éléments dans le texte coranique.

Le taḥrīf *et le* tabdīl

Le premier élément consiste en quelques rares passages qui utilisent le verbe *ḥarrafa* « intervertir l’ordre des mots, troubler » (4 occurrences de cette forme verbale, sans emploi de son nom d’action *taḥrīf*), ou le verbe *baddala* « changer, altérer » (37 occurrences de cette forme verbale, dont 3 de son participe actif et dont 7 de son nom d’action *tabdīl*). Tout dépend de l’interprétation de ces verbes. Voici des exemples de ces passages :

> {Pouvez-vous ambitionner que [ces gens] croient avec vous alors qu’une fraction de parmi eux, qui entendait le discours de Dieu, le faussait (verbe *ḥarrafa*) ensuite, sciemment, après l’avoir compris ? (…) Il en est parmi eux des païens (*ummiyyūn*) qui ne connaissent l’Ecriture qu’à travers leurs appétences, et se bornent à conjecturer. Malheur à ceux qui écrivent l’Ecriture de leurs mains puis s’en vont dire : “Ceci vient de Dieu”, pour en faire négoce à vil prix. Malheur à eux pour ce qu’auront écrit leurs mains, malheur à eux pour les gains qu’ils en tirent !}[199]

---

199 أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (…) وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (78) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (79) Q2, 75, 78–79.

> {Les iniques ont substitué (verbe *baddala*) à la parole une autre que celle qui leur a été dite ; alors Nous avons fait descendre sur eux un courroux venu du ciel, en raison de leur perversion.}[200]

Selon D. Gril, le verbe *ḥarrafa* et son nom verbal *taḥrīf* signifient littéralement « changer de côté » et donc de sens, et non pas « modifier » ou « altérer » le texte », comme l'a compris en général la tradition musulmane[201]. L'expression en Q4, 46 (ci-dessous) signifierait déplacer les mots de leurs occurrences ; il s'agirait d'une interprétation laxiste du texte, ou même plus concrètement de cacher le texte :

> {Parmi ceux qui pratiquent le judaïsme, [il en est qui] détournent (verbe *ḥarrafa*) les mots de leur place/sens (*mawāḍiʿihi*) et disent : "Nous avons entendu et nous avons désobéi" ; (…) [ils font cela] par torsion (verbe *lāna*) de langue (*bi-alsinatihim*) [ou : par gauchissement de la prononciation] et attaque contre la religion. S'ils avaient dit "Nous avons entendu et nous avons obéi" (…), cela aurait été mieux pour eux, et plus droit. Que Dieu les maudisse, pour leur impiété ! Ils n'ont que peu de foi.}[202]

Nous l'avons mentionné, G. Gobillot a indiqué à ce sujet que le texte coranique invite ici à ne pas « transcrire » directement la Torah en utilisant les termes arabes de même racine que l'hébreu, mais à la « traduire », car une transcription directe de l'hébreu à l'arabe fausserait le sens du texte initial. En effet le passage coranique donne l'exemple de deux citations qui proviendraient des Ecritures des juifs et auraient été mal transmises par ceux-ci : la première, « Nous avons entendu et nous avons obéi », est tirée de Deutéronome (5, 24) tandis que la deuxième est plus difficilement identifiable[203]. Les juifs sont donc accusés ici de donner dans la langue courante un autre sens que celui contenu dans la Torah en langue originale ; cela est clairement désapprouvé par le texte, qui d'ailleurs utilise le verbe *lāna* suivit de « leur langue », traduit par « se tordre la langue », pour signifier qu'ils font exprès. Une autre interprétation pourrait-être que « changer de place » signifie « sortir de son contexte ». Voici d'autres exemples de ces passages :

---

200 فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ Q2, 59.

201 GRIL, « Livres saints », *DC*.

202 مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا (...) لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا (...) لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا Q4, 46.

203 Le texte donne l'exemple du passage biblique *samiʿnā wa ataʿnā* transcrit/traduit faussement en *samiʿnā wa-ʿaṣaynā*, et de *asmaʿ ḥayra musmaʿ* transcrit/traduit faussement en *asmaʿ wa-nẓurnā*. Cf. la note dans la traduction de R. Blachère, ainsi que GOBILLOT, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo clémentines* ».

> {Ô envoyé, ne t'attriste pas ceux qui se hâtent dans la dénégation, d'entre ceux qui disent "Nous croyons" de leurs bouches et dont les cœurs ne croient pas, et d'entre les juifs qui écoutent le mensonge et qui écoutent un autre peuple qui n'est pas venu à toi ; ils changent (verbe *ḥarrafa*) les mots (*kalim*) de leurs places/sens ; ils disent : "Si ceci vous est donné, prenez-le, et si cela ne vous est pas donné, faites attention !" Celui dont Dieu veut la tentation, tu ne possèdes rien pour lui de Dieu ; ceux-ci sont ceux dont Dieu ne veut pas purifier les cœurs : ils ont dans ce monde un opprobre et dans la Vie dernière, un châtiment immense.}[204]

> {(…) ils détournent (verbe *ḥarrafa*) les mots de leurs lieux/sens et ont oublié une partie de ce qui leur a été mentionné. Tu ne cesseras [, ô prophète !,] d'éventer quelque trahison de leur part, sauf d'un petit nombre d'entre eux. Efface [leur faute] et pardonne !}[205]

Pour notre part toutes ces accusations ne nous semblent pas très différentes les unes des autres. L'accusation peut être déclinée de plusieurs façons : « changer les mots de leur place (en altérant le texte ou le changeant lors d'une copie, ou bien en récitant, dire un mot qui n'est pas là à la place d'un autre) », « changer le sens » (lors d'une interprétation, d'une paraphrase, de l'énonciation d'une opinion ?), « cacher » (certains bouts du texte, certaines idées du texte ?). Mais elle constitue toujours une seule accusation : ces gens faussent volontairement le texte de leurs Ecritures, notamment lorsqu'ils se confrontent à Mahomet. Il est possible que l'idée d'altération physique du texte des Ecritures par les juifs (et les chrétiens) n'ait pas été ici le sens explicite du texte coranique, et que c'est la tradition musulmane qui, *a posteriori* et en se trouvant confrontée à la réalité du texte des Ecritures des juifs et des chrétiens, ait établi cette idée.

Il n'empêche que l'accusation de *taḥrīf* et de *tabdīl* concernant les « gens de l'Ecriture » est bien présente dans le texte, et produit une disqualification des Ecritures qui sont en leur possession. Ceci, tout en produisant l'impression de ne pas accuser les Ecritures elles-mêmes mais ceux qui les possèdent et les lisent.

---

[204] يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ Q5, 41.

[205] يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ Q5, 13b.

Le texte indique en certains passages que les personnes visées sont les juifs, et en d'autres endroits il dit que ce sont les « gens de l'Ecriture » sans préciser plus. Les chrétiens sont donc probablement également visés.

L'accusation de forgerie et de mensonge

Le second élément dans le texte coranique est constitué des passages, bien plus nombreux, qui accusent des gens de « forgerie » (le fait de forger de toutes pièces et attribuer à Dieu), de mensonge et de perversité concernant Dieu et ses Ecritures. Il s'agit de dire quelque chose tout en prétendant que c'est Dieu qui l'a dit, alors que ce n'est pas Dieu qui l'a dit (attribuer à Dieu quelque chose de faux, faire dire à Dieu un mensonge). Ou encore, il s'agit de dire que tel texte vient de Dieu alors qu'il ne vient pas de Dieu (et qu'alors on en est l'auteur par exemple), dire que quelque chose a été inspiré à quelqu'un alors que cela ne lui a pas été inspiré… En ce sens, cela rejoint l'idée de *taḥrīf* (voir par exemple le passage en Q2, 75–79 ci-dessus, p. 286). Les termes employés sont notamment de la racine *k-ḏ-b* « mentir », et les dérivés du verbe *iftarā* « forger de toutes pièces ». En voici quelques passages :

> {Qui est plus injuste que celui qui forge (*iftarā*) un mensonge (*kaḏiban*) contre Dieu, ou qui a traité de mensonge (verbe *kaḏḏaba*) le vrai (*ḥaqq*) quand il lui est venu ?! N'y a-t-il pas dans la Géhenne un lieu de séjour pour les dénégateurs ?!}[206]

> {Il en est parmi eux un parti qui se tord (verbe *lāna*) la langue (*alsinatahum*) sur l'Ecriture, pour vous faire croire que c'est de l'Ecriture, alors que ce n'en est pas, et qui disent que cela vient de Dieu, alors que cela ne vient pas de Dieu ; et qui profèrent le mensonge (*kaḏb*) à propos de Dieu, en sachant.}[207]

> {Mais les dénégateurs forgent (verbe *iftarā*) le mensonge (*kaḏiban*) contre Dieu et la plupart d'entre eux ne raisonnent pas.}[208]

> {Qui est plus inique que celui qui fabule (verbe *iftarā*) sur Dieu un mensonge (*kaḏiban*), ou qui dit : "Il m'a été inspiré" alors qu'il ne lui a rien été inspiré ; et que celui qui dit : "Je vais faire descendre l'équivalent de ce que Dieu a fait

---

206 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ Q29, 68.

207 وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ Q3, 78.

208 وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ Q5, 103b.

> descendre". Puisses-tu voir quand les injustes seront dans les abîmes de la mort (…) pour avoir dit contre Dieu le non-vrai, et pour avoir été orgueilleux vis-à-vis de Ses signes.}[209]
>
> {Mais non ! Ils ont traité de mensonge (verbe *kaḏḏaba*) ce que leur science n'embrasse pas, quand leur en vient la mise en œuvre. C'est ainsi que leurs prédécesseurs ont traité de mensonge (verbe *kaḏḏaba*). Regarde quelle est la fin des injustes !}[210]

Ces textes, qui parsèment l'ensemble du corpus, résonnent auprès de l'auditeur/lecteur comme en écho aux accusations de *taḥrīf* et de *tabdīl*. Et surtout, leur force rhétorique souligne la gravité de l'acte de forgerie ou de mensonge.

Conséquence : nouvelle disqualification des Ecritures antérieures

L'accusation de forgerie et d'altération de leurs textes par les communautés juives et dans une moindre mesure chrétiennes vient renforcer l'argumentation. Ainsi l'idée que les Ecritures aux mains des juifs et des chrétiens sont altérées et/ou forgées de toutes pièces vient s'ajouter à l'idée de la disqualification implicite mais très forte de ces mêmes Ecritures par établissement du Coran comme seul critère de leur validité ou de leur statut.

Ainsi, on a une double disqualification des Ecritures antérieures :

- l'une, sous-entendue, par le discours d'assimilation entre le Coran et les autres Ecritures, avec le Coran établi critère de statut et de contenu « d'Ecriture sainte », ce qui engendre la disqualification *de facto* des Ecritures de par leur différence,
- et l'autre, plus explicite, par la mention répétée des notions d'altération et de forgerie, et la désapprobation du texte à l'égard de ces pratiques.

3.4. *Réflexion sur les causes d'un tel discours*

Notre objet ici est l'étude des idées du texte et non leur origine historique : il n'y a pas l'espace suffisant, dans le cadre de cette recherche, pour analyser tous les liens qui existent certainement entre les notions coraniques de

---

209 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ (…) بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ Q6, 93a–c.

210 بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ Q10, 39.

révélation, d'Ecriture sainte, d'usage liturgique des Ecritures et ces mêmes notions présentes au sein des communautés juives, chrétiennes, sectaires, gnostiques, manichéennes, etc. de la région et de l'époque où le Coran a vu le jour. Nous nous pouvons qu'appeler de telles études de nos vœux[211]. Rappelons que notre but dans le cadre de cet ouvrage est la description et l'analyse des ressorts logiques de l'argumentation autoréférentielle du Coran approché de façon synchronique. Ainsi, ici nous présentons simplement nos hypothèses concernant les possibles causes *immédiates* de la présence de telles idées au sein du discours coranique.

Si le référentiel « change »...

L'affirmation que le Coran est du même genre que les Ecritures antérieures pose le problème classique de l'utilisation d'un référentiel – ou « objet de référence » – pour décrire un objet : si le référentiel change, ou si le sens communément donné au référentiel change, s'il devient mieux connu ou moins connu, alors le sens qu'on voulait donner à l'objet décrit par la référence à ce référentiel en est bouleversé. Il y a le risque que la description qu'on voulait faire de l'objet soit altérée, ou même qu'elle n'ait plus de sens.

Ici le texte utilise les Ecritures saintes juives et chrétiennes comme référentiels pour décrire le Coran. Alors si la perception qu'on a de la nature de ces Ecritures saintes juives et chrétiennes vient à changer, ou si la connaissance qu'on en a vient à évoluer, ou encore si leur contenu est différent de celui supposé, le risque est que ce que le texte voulait dire du Coran en utilisant ce référentiel ne soit plus compris comme initialement souhaité. Ce peut être le cas si le donné culturel présent dans les mentalités des auditeurs ou lecteurs vient à changer, par exemple s'ils fréquentent davantage des juifs et des chrétiens, ou s'il se trouve parmi eux des juifs ou des chrétiens. Et surtout, ce risque est d'autant plus évident que les descriptions que le texte fait des Ecritures juives et chrétiennes ne recoupent que partiellement la réalité de ces Ecritures et les conceptions juives et chrétiennes sur leur nature. D'emblée, donc, comme pour toute utilisation de référentiel, la confrontation avec la réalité et/ou avec une autre perception de la nature des choses met en péril ce que l'on voulait dire par ce référentiel.

---

211 Ainsi de nombreux travaux du professeur C. Gilliot, et notamment son article « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », paru après la soutenance de notre thèse, lancent des pistes fort intéressantes en ce sens.

Ainsi l'« auteur » du Coran se trouve face à un problème : comment gérer la possibilité d'une autre conception du référentiel ?

Le problème se complique aussi lorsque le référentiel n'est pas censé avoir de successeur. C'est-à-dire, lorsque les communautés juives et chrétiennes qui portent ces Ecritures saintes ne considèrent pas comme possible qu'un autre objet soit mis à leur suite et les imite dans leur nature et leur statut. Pour dire les choses autrement, en judaïsme et en christianisme les Ecritures servent volontiers de référentiel pour beaucoup d'éléments (droit, etc.) et peuvent même être copiées, au contraire ; mais il n'est pas toléré qu'un autre texte prenne leur définition et leur statut d'autorité, du moins avant la fin des temps. Elles ont le monopole de ce qu'est une Ecriture sainte, même si la révélation peut continuer à s'opérer sous diverses formes (notamment en christianisme à travers le développement de la compréhension de la révélation du Christ que chaque personne, y compris non-chrétienne, peut recevoir par l'Esprit saint)[212].

Cette tension à propos de l'accession des récitations coraniques au statut d'Ecriture sainte est perceptible dans le Coran dans un certain nombre de passages, notamment ceux mettant en scène des opposants à Mahomet qui attaquent l'idée d'origine divine du Coran. Par exemple, le verset suivant traduit, comme l'ensemble du passage où il est situé, une tension à propos de l'Ecriture apportée par Mahomet et non reçue par les juifs et les chrétiens :

---

[212] Pour la Bible hébraïque : « Par [la] voie des consultations et interprétations, la révélation s'est ainsi organisée comme *torah*. Les *torot* écrites de façon à composer le *Sepher torah* et celles qui, transmises de bouche à oreille, constituent la tradition orale, *torah she be al pè*, sont considérées toutes également comme données par Dieu au Sinaï. (…) La révélation advenue n'est pas close, et un prophète semblable à Moïse demeure attendu (Deut., XVIII, 18). La trace messianique demeurera, à travers le temps, la clef d'une interprétation de l'histoire à la lumière de la révélation et le soutien d'une espérance qui doit être étendue à tous les peuples. » Dupuy, « Révélation », *Encyclopaedia Universalis*.

Pour le Nouveau Testament : « Dans le Nouveau Testament, la révélation apparaît comme (…) la manifestation d'un « secret caché (…) et maintenant dévoilé » (…). Ce secret, œuvre de la sagesse de Dieu, consiste dans la manifestation survenue en Jésus de Nazareth. (…). Toutefois cette révélation, bien que définitive (Hébr., X, 12–14), garde un mode d'obscurité (…). La révélation demeure voilée, « apophatique ». Elle demeure donc objet d'élucidation prophétique en ceci que la révélation ultime de Jésus lui-même reste toujours attendue pour le dernier jour. Close en tant que livrée dans le témoignage inspiré des Apôtres, la révélation ne sera cependant manifestée et descellée définitivement qu'à la fin des temps, lors du retour du Christ pour le jugement dernier. En attendant, l'Esprit-Saint est envoyé pour permettre aux fidèles d'entrer dans une compréhension toujours plus profonde du « mystère » du Christ. ». Dupuy, « Révélation », *Encyclopaedia Universalis*.

> {Les dénégateurs, d'entre les gens de l'Ecriture, et les associateurs, n'aiment pas que descende sur vous un bien de votre Seigneur. Dieu donne son bienfait à qui Il veut spécifiquement. Dieu est le détenteur de l'immense faveur.}[213]

Enfin, cet autre exemple est flagrant : vous, vous croyez à toute l'Ecriture alors que eux, non – et ils se comportent de façon hypocrite devant vous :

> {Vous aimez [ces gens] alors qu'ils ne vous aiment pas ; vous croyez à l'Ecriture toute entière alors que, lorsqu'ils vous rencontrent ils disent "Nous croyons !" et que, se trouvant seuls, ils se mordent les doigts de rage, à cause de vous !}[214]

Les exemples de passages traduisant ces tensions peuvent être multipliés, car la plupart des passages à tonalité polémique porte sur le statut d'Ecriture sainte du Coran, comme nous le verrons dans la troisième stratégie d'argumentation. Cette tension est très complexe : il n'est pas possible ici de traiter tous les détails et les subtilités du discours coranique à propos des juifs et des chrétiens ni le discours qui leur est destiné. On note simplement ici une forte tension liée à l'attitude négative, dénégatrice, des juifs et chrétiens envers les récitations coraniques. L'« auteur » du Coran accepte cette tension puisqu'il la laisse transparaître dans le texte.

… alors l'« auteur » réagit.
L'« auteur » du Coran gère la tension due à la confrontation avec le « changement » du référentiel par deux éléments : d'une part la réaffirmation de la nature (genre, statut) de ces Ecritures antérieures, liée au renforcement de leur parallélisme avec le Coran, et d'autre part par la réfutation des accusations qui proviennent de cette tension.

Le premier élément, consiste en la « déclaration de véracité » que nous avons pu constater dans les passages où le texte va plus loin qu'énoncer son parallèle, notamment avec le terme *muṣaddiq*. Il affirme que ces Ecritures sont véritablement de Dieu, qu'elles sont descendues sur les envoyés d'avant, et qu'elles sont véridiques et valables. Le texte va même jusqu'à parler de son propre discours et dire que celui-ci confirme les Ecritures dans leur nature et statut. En effet, si l'on se place dans la logique

213 مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ Q2, 105. Parmi d'autres passages montrant cette tension : Q3, 93–94, Q28, 48–50, etc.

214 هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ Q3, 119a.

autoréférentielle, l'important pour l'« auteur » est de garder le référentiel intact. C'est ainsi que le texte incite les croyants à « ne pas faire de différences entre les Ecritures », à croire à toutes les Ecritures saintes :

> {Ô vous qui croyez, croyez en Dieu et en Son envoyé et en l'Ecriture qu'Il a fait descendre sur Son envoyé et en l'Ecriture qu'Il a fait descendre auparavant ! Et qui refuse de croire en Dieu, en Ses anges, en Ses Ecritures, en Ses envoyés et au Dernier Jour s'égare vraiment d'un égarement lointain !}[215]

C'est par exemple ce que nous venons de voir dans le verset cité précédemment pour montrer la tension entre communautés à propos de l'apparition du Coran comme ayant le statut d'Ecriture sainte[216]. Il est important pour l'« auteur » du Coran d'affirmer la reconnaissance de toutes les Ecritures. Il pourrait d'ailleurs difficilement en être autrement car les Ecritures servent de référence très positive pour la description du Coran et l'établissement de son statut d'autorité ; si les Ecritures étaient disqualifiées et vues négativement, il faudrait démonter tout le système de parallèle entre le Coran et les Ecritures, présent dans le texte.

Le texte dit qu'il certifie « ce qui est » antérieurement présent chez les gens qui reçoivent le message, sous entendu des Ecritures saintes déjà pré-

---

[215] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا Q4, 136.

De même, il est ordonné de croire en ce qui est descendu sur les prophètes précédents tout autant qu'en ce qui est descendu sur Mahomet, et de ne pas faire de différences entre les prophètes, qui ont tous reçu quelque chose de Dieu :

{Dites : « Nous croyons en Dieu et en ce que l'on a fait descendre sur nous et en ce que l'on a fait descendre sur Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les tribus, et en ce qui a été donné à Moïse, Jésus et en ce qui a été donné aux prophètes de la part de leur Seigneur. Nous ne faisons de différences entre aucun d'entre eux et nous Lui [Dieu] sommes soumis (*muslimūn*). »} Q2, 136.

{Le prophète a cru en ce qui est descendu vers lui de la part de son Seigneur. Lui et les croyants, tous, ont cru en Dieu, en Ses anges, en Ses Ecritures et en Ses prophètes. Nous ne faisons de différences entre aucun d'entre Ses prophètes.} Q2, 185a.

{Dis : « Nous croyons en Dieu et en ce que l'on a fait descendre sur nous et en ce que l'on a fait descendre sur Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les tribus, et en ce qui a été donné à Moïse, Jésus et les prophètes de la part de leur Seigneur. Nous ne faisons de différences entre aucun d'entre eux et nous Lui [Dieu] sommes soumis (*muslimūn*). » Et quiconque désire une religion autre que l'islam, cela ne sera pas accepté de sa part ; et il sera perdant dans la Vie dernière !} Q3, 84–85.

[216] {Vous aimez [ces gens] alors qu'ils ne vous aiment pas ; vous croyez à l'Ecriture toute entière alors que, lorsqu'ils vous rencontrent ils disent "Nous croyons !" et que, se trouvant seuls, ils se mordent les doigts de rage, à cause de vous !} Q3, 119a.

sentes. Ainsi, non seulement le texte indique qu'il est « de Dieu », au même titre que les Ecritures saintes précédentes, mais bien plus encore, il laisse sous-entendre que, comme il confirme ces Ecritures précédentes, alors qu'elles-mêmes ont déjà un statut sacré, il est encore plus « de Dieu » : son origine, et même son appartenance divines sont encore plus fortes puisqu'elles servent de confirmation pour ces Ecritures, comme si celles-ci ne pouvaient prouver d'elles-mêmes leur propre statut, et qu'elles avaient besoin du Coran pour cela.

Avec l'idée d'identité de contenu – et non seulement de genre –, le discours semble se trouver alors encore davantage en porte-à-faux par rapport à la différence palpable entre le référentiel décrit et le référentiel réel, c'est-à-dire par rapport aux changements possibles dans les conceptions que l'auditeur ou le lecteur a du référentiel.

L'« auteur » du Coran va même plus loin : il affirme que ces Ecritures précédentes contiennent l'annonce explicite de la venue de l'envoyé Mahomet, et de sa nouvelle Ecriture[217]. Le contenu réel des Ecritures saintes à propos des conditions d'une continuation de la révélation, qui sont pourtant présentes dans les communautés juives et chrétiennes environnantes, est ignoré par le texte.

Il est clair que l'« auteur » du Coran, qui sait – au moins à un moment donné[218] – que le contenu des Ecritures et du Coran ne sont pas identiques, choisit de l'ignorer, afin de gérer les problèmes engendrés par l'utilisation de ces Ecritures comme référentiel. Nous supposons qu'au départ l'« auteur » du Coran n'a pas véritablement eu la volonté d'affirmer une identité de contenu entre la Torah, l'Evangile et le Coran. Son souci était clairement, en revanche, d'affirmer une forte identité de nature, ou de statut, entre ces Ecritures. Ceci parce que sa logique visait l'autoréférence : pour garder le référentiel intact, pour garder aux Ecritures précédentes leur nature d'« Ecritures saintes » intacte, il réaffirme avec force cette nature, ce statut.

---

217 Par exemple, Aḥmad, c'est-à-dire Mahomet (Muḥammad), est dit être annoncé par Jésus (Q61, 6). Mahomet désigné comme l'envoyé-prophète païen, est dit être mentionné par écrit « chez eux dans la *tawrāt* et l'*inǧīl*. » (Q7, 157). Le Coran se trouve présent (mentionné ?) dans les Ecritures sacrées antérieures : {C'est vraiment une descente [de la part] du Seigneur des mondes. C'est l'Esprit fidèle qui l'a fait descendre, sur ton cœur, pour que tu sois un avertisseur, dans une langue arabe qui rend clair. Et vraiment elle se trouve dans les Ecritures (*zubur*) des anciens. N'est-ce pas pour eux un signe, que les savants des Fils d'Israël la connaissent ?} Q26, 192–197.

218 Cela est notamment visible dans certains passages de la sourate *al-Baqara*, par exemple Q2, 91, 174.

Il la renforce par l'idée que le Coran à son tour les déclare authentique. Et il réaffirme le parallèle en en faisant une assimilation.

Le deuxième élément de la façon par laquelle l'« auteur » gère la tension du référentiel « qui change » est qu'il présente la réfutation des accusations portées par les opposants lors de cette tension. Une des façons les plus courantes qu'il a de les réfuter est de retourner l'accusation contre les accusateurs, souvent dans le passage environnant[219]. Il les accuse à son tour d'avoir « forgé de toutes pièces » leurs Ecritures, la parole de Dieu, les idées sur Dieu, etc. Cela donne lieu aux accusations de *taḥrīf* et d'*iftirāʾ* que nous venons de mentionner (3.3, p. 286 ss.).

Ajoutons que la double disqualification des Ecritures antérieures est cachée notamment grâce au paradoxe suivant : le Coran est mis théoriquement dans la dépendance des autres Ecritures. Le fait que le Coran « a l'air » d'être la nouvelle Ecriture dont le statut est donné par référence aux Ecritures antérieures – qui, elles, jouissent déjà de leur statut depuis longtemps – rend particulièrement peu exprimable le fait que c'est justement ce Coran qui devient le critère pour décider si tel ou tel texte a un statut d'Ecriture sainte. Et surtout, cela rend totalement inexprimable la disqualification de ces mêmes Ecritures. C'est pour cette raison que la disqualification est cachée. Il ne peut en être autrement.

Deux éléments sur les accusations de taḥrīf *et de mensonge*

Au passage, nous pouvons noter deux éléments légèrement en retrait de notre développement mais se dégageant de notre analyse de la disqualification des Ecritures au moyen de l'accusation de *taḥrīf* et de mensonge.

Le premier est notre hypothèse que l'on n'a d'accusation *qu'en tant que réponse* aux accusations portées par les dénégateurs contre l'origine divine du Coran. Ce n'est à notre avis que dans ce cadre, dans cette circonstance de besoin de répondre à cette attaque, que cette idée de falsification de leurs Ecritures par les juifs et les chrétiens intervient.

Et le second élément est qu'il y a, dans le même temps, disqualification de certaines attitudes de perversité ou de mensonge vis-à-vis de l'Ecriture. L'accusation de *taḥrīf* et d'*iftirāʾ* est une mise en cause de l'attitude des communautés juives et chrétiennes envers leurs Ecritures. D'ailleurs, his-

[219] Cf. notre partie suivante, II.C.2.2 sur les stratégies de réponse aux accusations, p. 320 ss.

toriquement, l'idée d'altération des Ecritures avait déjà fait son apparition auparavant, lors des premiers siècles du christianisme, lorsque des païens accusèrent les Evangiles d'être contradictoires entre eux[220]. La mise en cause coranique peut aussi viser, au fond, les dogmes des juifs et chrétiens (prescriptions alimentaire, divinité de Jésus, etc.). Ainsi, à notre avis, il s'agit d'une *mise en garde* contre ceux qui pourraient être tentés de dévier le sens du nouveau *kitāb*, d'en cacher une partie ou de ne pas l'appliquer, visant à prévenir toute attitude négative envers le Coran et ses dogmes.

3.5. *Réflexion sur les conséquences d'un tel discours*

Conséquence n°1 : un paradoxe de taille

Reprenons notre développement. En définitive, tout en voulant protéger la nature des Ecritures saintes en tant qu'Ecritures pour servir de référentiel à son texte, l'« auteur » du Coran suggère l'identité de contenu qui engendre la disqualification de fait des Ecritures historiques, et renforce cette disqualification par le retournement des accusations contre ces Ecritures.

D'un côté il réaffirme avec force le statut d'Ecritures saintes des Ecritures antérieures et la similitude entre le Coran et ces Ecritures, pour lui donner ce statut, et de l'autre côté il suscite une disqualification cachée mais très forte des Ecritures qui sont réellement aux mains des juifs et des chrétiens. L'affirmation du statut des Ecritures antérieures associée à leur disqualification constitue un très fort paradoxe. Ce paradoxe est jusqu'à aujourd'hui un des paradoxes de la foi musulmane. À ce qu'il semble, en effet, un certain nombre de musulmans déclarent « reconnaitre » la Torah et les Evangiles, mais ne connaissent pas le contenu de ceux-ci ; et le plus souvent s'ils viennent à le connaitre, soit ils s'y opposent en le considérant comme altéré, soit ils l'interprètent d'une façon mystique qui permet de passer outre les différences, soit encore ils le lisent en voyant qu'il est différent mais déclarent que tout ce qui s'y trouve est déjà dans le Coran[221]. Qui plus est,

---

220 Tel a vraisemblablement été le cas de Celse (IIe s.) suivi par Porphyre et les manichéens. Cf. VAN REETH, « L'Evangile du Prophète », p. 158.

221 À titre d'exemple, voici une anecdote qui m'est arrivée à ce sujet. Je rencontrais régulièrement une professeure de Sciences islamiques, dans un institut islamique renommé de Damas, pour recevoir un enseignement sur l'islam et le Coran. Un jour, dans un souci de comparaison avec le Coran, cette dame m'avait demandé d'apporter une page de l'Evangile – qu'elle n'avait jamais lu – pour que nous la lisions ensemble. Cette lecture en commun l'a menée de surprise en surprise au fil du récit développé par le passage (selon le texte, le Christ

cela explique pourquoi le texte dit à la fois que le Coran atteste la véracité des Ecritures précédentes, et qu'elles-mêmes servent de témoin valable à la véracité du Coran.

Ajoutons un élément. W. Graham[222], parmi d'autres, pense que l'idée que le Coran confirme les Ecritures précédentes, ainsi que l'idée que le Coran est en langue claire, sont une conséquence de l'idée que les Ecritures sont altérées : il faut donc les corriger ou les confirmer. Il y aurait dans le texte l'idée que le Coran vient rétablir le vrai sens de l'Ecriture en général. Or, pour notre part, nous n'avons pas vu cette dernière idée dans le texte. Nous pensons que ni cette idée de « confirmation », ni celle de clarté, ne viennent en conséquence de l'idée d'altération des Ecritures précédentes. Au contraire. En effet, puisque l'idée de confirmation est exprimée soit sous forme de « déclaration de véracité », laquelle suppose une similitude de statut, soit sous forme de « corroboration » qui engendre la similitude de contenu, alors, il semble que c'est l'idée de « confirmation » qui est la cause de la distance qui se creusera alors entre le contenu que les Ecritures antérieures sont supposées avoir, et leur contenu réel – et qui engendrera la disqualification des Ecritures antérieures. C'est de l'affirmation que le Coran possède le même statut et/ou un contenu similaire que les Ecritures antérieures que découle l'idée que celles-ci sont altérées, et non l'inverse.

Conséquence n°2 : monopole

La conséquence principale de la puissante disqualification des Ecritures qui sont aux mains des juifs et des chrétiens est que le Coran, qui, grâce au paradoxe, n'a pas perdu son statut d'Ecriture sainte dans la manœuvre, se retrouve seul en lice. Il est la seule Ecriture sainte présente. Il est donc le seul à avoir ce statut, et donc, cette autorité.

Ainsi est la continuation du paradoxe : le Coran se donne à lui-même le monopole du statut d'autorité des Ecritures saintes, qu'il a pris « chez elles », en les disqualifiant. En définitive, il est non pas l'Ecriture sainte supérieure, mais tout simplement la seule. La seule Ecriture sainte « valable ». Les autres sont inopérantes par leur absence. Il n'y a simplement pas de possibilité d'Ecriture sainte concurrente ou différente.

était juif, il s'opposait au groupe religieux qui prônait un strict respect des prescriptions comme le sabbat, déclarait que le sabbat pouvait être transgressé pour guérir un malade, etc.), comme le montraient ses multiples questions. Mais en conclusion de nos deux heures d'entretien, elle m'a affirmé avec force : « Oh, de toutes façons, tout cela je le savais déjà, puisque c'est dans le Coran ! ».

222 Graham, « Scripture and the Qur'ān », *EQ*.

La conséquence est donc avant tout la création d'un monopole : le Coran détient le monopole de l'autorité scripturaire.

Conclusion sur la stratégie B : le discours sur les Ecritures sacrées antérieures

Ainsi si l'on revient à notre question initiale : « Que dit le Coran sur lui-même ? », en regard du schéma argumentatif construit à partir du discours sur la relation aux Ecritures sacrées précédentes, on trouve totalement confirmées les conclusions de notre partie portant sur le vocabulaire auto-référentiel choisi par l'« auteur » : le Coran est décrit avant tout comme une « Ecriture sainte façon judéo-chrétienne ». Cependant grâce à l'étude détaillée de ce schéma nous comprenons que la définition coranique de « l'Ecriture sainte judéo-chrétienne » est spécifique et diffère de celles des courants majoritaires du judaïsme et du christianisme. Nous voyons l'« auteur » utiliser les Ecritures saintes antérieures comme référentiels servant par parallélisme et assimilation à conférer au Coran le statut d'autorité de ces Ecritures. Puis nous percevons nettement l'« auteur » aux prises avec une double tension, celle de la différence entre le référentiel supposé et le référentiel réel, et celle de l'impossibilité, dans le cadre du judaïsme et du christianisme, de l'apparition d'une nouvelle Ecriture sainte. Enfin, nous comprenons clairement les stratégies dont nous posons l'hypothèse qu'elles viennent en réponse à cette tension : ces stratégies engendrent la disqualification des Ecritures réellement présentes chez les juifs et les chrétiens. Le Coran est donc établi comme seul bénéficiaire du statut et de l'autorité conférée aux Ecritures saintes : l'autorité divine.

Ainsi, c'est dans un souci de construire l'autoréférence, ou discours sur ce qu'est le Coran, que ce discours du rapport aux Ecritures juives et chrétiennes est agencé.

Ajoutons que l'autoréférence aide véritablement à démêler l'écheveau du discours sur les Ecritures juives et chrétiennes, et à comprendre à la fois la raison et la possibilité de son paradoxe – le paradoxe portant sur le fait que le texte reconnait ces Ecritures tout en les disqualifiant. En effet, c'est parce que ce discours est d'abord un discours « sur soi », qui utilise un référentiel, et parce que l'« auteur » doit gérer les problèmes engendrés par l'utilisation de ce référentiel, que le discours sur la relation aux Ecritures juives et chrétiennes est si paradoxal. Ceci d'autant plus – mais il reste à

éclairer ce point – que le Coran est vraisemblablement un ensemble de textes apparus dans un laps de temps assez long (plusieurs années). Nous appréhenderons cela dans un autre ouvrage concernant le développement chronologique de l'autoréférence.

C. LA STRATÉGIE D’ARGUMENTATION C : RÔLE PROPHÉTIQUE ET POLÉMIQUES

Abordons à présent une troisième stratégie argumentative : le discours sur Mahomet, auquel est associé un discours sur les prophètes du passé et leur mission. Notre analyse du texte en profondeur nous a permis de découvrir que ces discours forment une stratégie qui participe à l’autoréférence. Font également partie de cette stratégie les passages dits « polémiques », dans lesquels un dialogue tendu a lieu entre chaque prophète – dont Mahomet – et ses dénégateurs. Cette partie reprend des éléments de la stratégie d’argumentation A sur les récits du passé.

1. Mahomet prophète à la suite des prophètes du passé

Cette partie est consacrée à la présentation par le texte coranique du rôle prophétique de Mahomet. Ceci se fera notamment par l’examen du parallélisme entre sa mission et celle des prophètes antérieurs, ainsi que par l’étude des passages « polémiques », au sens où ils mettent en scène Mahomet face à ses contradicteurs.

L’envoyé qui apporte le Coran est souvent désigné par la deuxième personne du singulier et interpellé par le texte ; il est nommé « *Muḥammad* » seulement à quatre reprises. Il est décrit par le texte comme un véritable envoyé, un prophète[1], qui vient à la suite des personnages du passé décrits comme prophètes. Plusieurs passages notent directement cette idée :

> {Vraiment, Nous t’avons inspiré comme Nous avons inspiré Noé et les prophètes après lui. Et Nous avons inspiré Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, les tribus, Jésus, Job, Jonas, Aaron et Salomon ; et Nous avons donné à David le *zabūr*.}[2]

[1] Par exemple Q2, 252.

[2] إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا Q4, 163.

Le rôle prophétique est donc en association avec le lignage de Noé[3]. Il est probable que « les tribus » fasse référence ici aux « douze tribus d'Israël ». Nous nous situons clairement dans un cadre judéo-chrétien. Le verset Q6, 90 qui vient à la suite du long passage énumérant les prophètes, cité plus haut[4], met aussi Mahomet à la suite de ceux-ci :

> {Ceux-là sont ceux que Dieu a guidés. Alors dirige-toi [ô Mahomet] par leur guidance !}[5]

Ainsi Mahomet, sans être à la suite de cette lignée complète, reçoit à son tour la fonction prophétique. De même, le verset Q2, 252 affirme avec force que le « tu » – Mahomet – est un envoyé, et le passage qui le suit vient expliquer qui sont les prophètes du passé :

> {Cela, ce sont les signes (*āyāt*) de Dieu que Nous te récitons [ô Mahomet] par le vrai. C'est sûr, tu es vraiment un envoyé ! Ceux-là, ce sont les envoyés : Nous en avons favorisés certains par rapport à d'autres. Parmi eux il en est à qui Dieu a parlé. Il en a élevés certains en des degrés [de hiérarchie]. Nous avons donné à Jésus fils de Marie les preuves éclairantes. Et Nous l'avons assisté par l'Esprit saint. Si Dieu avait voulu, ceux qui étaient après eux ne se seraient pas entretués après que leur soient venues les preuves éclairantes. Mais ils se mirent en désaccord ; alors il en est d'entre eux qui crûrent, et il en est d'entre eux qui dénièrent. Si Dieu avait voulu, ils ne se seraient pas entretués. Mais Dieu fait ce qu'Il veut.}[6]

Pour décrire Mahomet, nous retrouvons bien évidemment le « schéma prophétique » de la description des autres prophètes. Par exemple, le passage suivant montre bien le parallèle entre la mission de Mahomet qui doit, grâce à l'Ecriture descendue sur lui, faire sortir son peuple des ténèbres vers la lumière, et la mission de Moïse, qui doit faire de même, grâce aux signes de Dieu :

> {*Alif, Lām, Rā'* ! Ecriture que Nous avons fait descendre sur toi pour que tu fasses sortir les gens des ténèbres vers la lumière, par autorisation de leur Seigneur, vers le chemin du Puissant et Digne de louanges. (…) Nous n'avons envoyé d'envoyé si ce n'est [parlant] dans la langue de son peuple, pour leur

[3] Madigan, « Book », *EQ*.
[4] Q6, 84–87, cité pp. 203–204.
[5] أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ Q6, 90a.
[6] تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (252) تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (253) Q2, 252–253.

> rendre clair [? le message]. (…) Nous avons envoyé Moïse avec nos *āyāt*, [lui disant] : « Fais sortir ton peuple des ténèbres vers la lumière ! Et rappelle-lui les jours de Dieu ! » Il y a vraiment en cela des *āyāt* pour tout [homme] patient et reconnaissant.}[7]

On note aussi dans ce passage une partie du schéma. Selon le texte, chaque prophète est envoyé à un peuple en particulier afin de lui adresser le message de Dieu[8] dans sa langue[9]. Cependant, mis à part les trois principaux prophètes non-bibliques – Hūd, Ṣāliḥ et Šuʿayb – envoyés chacun à un peuple particulier – respectivement les ʿĀd, les Ṯamūd et les Madyan, et à part Moïse et Jésus[10], envoyés aux Fils d'Israël, il n'est pas précisé à quel peuple particulier seraient envoyés les autres prophètes, donc les prophètes bibliques. Est-ce parce que ces prophètes sont considérés comme envoyés également au peuple d'Israël ? En tous cas, si le peuple d'Israël a plus d'un prophète, cela ne correspond pas avec l'idée qu'il y a un prophète pour chaque peuple. Il existe donc une distance entre ce qui est dit du phénomène prophétique en général et ce qui est dit de chaque prophète. L'explication en est probablement que le seul enjeu de cette idée consiste à mettre en avant le rôle de Mahomet comme prophète arabe envoyé spécialement aux Arabes et non comme prophète israélite envoyé aux Fils d'Israël. Il a ainsi une spécificité : celle d'être « le » prophète spécifiquement destiné aux Arabes :

> {Au contraire, il [le Coran] est le vrai de ton Seigneur pour que tu avertisses [ô Mahomet] un peuple qui n'a pas reçu d'avertisseur avant toi. En espérant qu'ils soient bien dirigés.}[11]

Comme les autres prophètes, Mahomet est « soumis »/« musulman »[12]. Comme eux également, il est avertisseur[13]. Mahomet est-il un prophète

---

7 الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (…) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (…) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ Q14, 1, 4a, 5.

8 Cf. Q10, 47 ; Q16, 36 ; Q61, 5 ; Q26, 107, 125, 143, 162, 208–209.

9 {Nous n'avons envoyé d'envoyé si ce n'est [parlant] dans la langue de son peuple, pour leur rendre clair [?le message]} Q14, 4a. Et le début de la sourate *Yūsuf* semble indiquer que le Coran est la version arabe des récits du passé : Q12, 2–3.

10 Q3, 49.

11 بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ Q32, 3b.

12 Par exemple Q27, 91.

13 Par exemple Q10, 2, ou encore Q46, 9b cité ci-dessous.

comme les autres ou plus grand ? Le texte établit qu'il ne convient pas de faire de distinction entre les prophètes, que le croyant se doit de croire en chacun d'eux de façon égale[14]. En revanche, un autre passage signale des distinctions de degrés entre les prophètes, comme nous venons de le voir[15]. Dans un autre passage, Mahomet est enjoint par Dieu de dire qu'il n'apporte rien de nouveau par rapport aux autres envoyés[16]. Toutefois, Mahomet est présenté comme un prophète particulier. Les spécificités de Mahomet sont que, s'il est musulman comme les autres, plus précisément Dieu lui a ordonné d'être « le premier de ceux qui se soumettent », c'est-à-dire des musulmans :

> {Dis : « On m'a ordonné d'être le premier à me soumettre », et surtout ne sois pas un associateur !}[17]

> {À Lui, nul associé. De [confesser] cela j'ai reçu ordre, et je suis le premier de ceux qui se soumettent [c'est-à-dire des musulmans].}[18]

On voit à nouveau que l'idée d'être « soumis »/« musulman » est liée à celle de ne pas associer à Dieu d'autres dieux. On peut penser que « le premier des musulmans » est dans un sens de hiérarchie, et non pas dans un sens temporel, car alors que ferait-on des versets qui disent que des prophètes antérieurs, notamment Abraham, sont « soumis »/« musulmans » ? Dans une logique argumentative, cela montre la préséance de Mahomet. Cela rejoindrait l'idée que Mahomet est le « sceau » (*ḫātam* ou *ḫātim*) – le dernier – des prophètes, idée exprimée dans un verset seulement[19]. Cette expression signifierait que Mahomet termine le rôle prophétique des envoyés, qu'aucun prophète ne peut venir après lui ; cette expression reprend ce que prétendait déjà Mani au troisième siècle après J.-C.[20]

---

14 Q2, 136, 285 ; Q3, 84.

15 Q2, 253 cité p. 302.

16 {Dis : « Je ne suis pas une innovation (*bid*ʿ) d'entre les envoyés. Je ne sais pas ce qu'il sera fait de moi ni de vous. Je ne suis que ce qui m'est révélé et moi, je ne suis qu'un avertisseur explicite ! »} Q46, 9.

17 قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ Q6, 14b.

18 لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ Q6, 163. Cf. aussi Q39, 12.

19 Q33, 40.

20 « Dans le Coran, le sceau des prophètes désigne une réalité tout à fait spécifique, à savoir : le dernier des prophètes au sens où il apporte la dernière version du message divin aux hommes, seule version véritable et, de ce fait, seule vraie voie de salut. L'origine manichéenne de cette acception précise de l'expression « sceau des prophètes » a été mise en évidence par de nombreux spécialistes. Mani (mis à mort en 276 à Jundishapur), en proclamant qu'il était non seulement « l'apôtre de Jésus-Christ », mais surtout « le sceau des prophètes », voulait affirmer que sa révélation était à la fois la dernière et la seule parfaite et complète. (…) Les

De plus, selon le texte coranique, Jésus a annoncé la venue de Mahomet comme prophète[21], ce qui lui donne une certaine préséance et surtout fait attester l'authenticité de sa mission par ses pairs les prophètes. Et même, le texte affirme que Dieu a imposé aux prophètes antérieurs, dans un pacte, de croire en Mahomet par avance[22]. Mahomet reçoit en même temps une mission universelle : être le juge pour les « gens de l'Ecriture »[23], mais aussi être l'envoyé à tous les hommes :

> {Et Nous t'avons envoyé [, ô Mahomet,] aux hommes comme prophète. Dieu suffit comme témoin !}[24]

> {Nous ne t'avons envoyé [, ô Mahomet,] que comme bienfait pour les univers !}[25]

Et ici la mission prophétique universelle de Mahomet – « aux hommes », « aux gens » – est attestée par Dieu lui-même.

Il est à noter que le personnage de Mahomet, celui qui apporte le Coran, n'est pas réduit à ce rôle public de prophète, selon le texte coranique. Une place est faite à sa vie privée[26]. Le début de la sourate Q66, *al-Taḥrīm*, notamment, est peu compréhensible si on ne l'interprète pas en fonction de ce qu'en disent les autres sources véhiculées par la tradition sur la biographie de Mahomet. Il s'agit semble-t-il d'un passage à tonalité assez intime, puisqu'il ferait état de problèmes entre les épouses de Mahomet. Cependant, il peut être perçu, dans cette dimension « privée » de la description du nouveau prophète, présente dans l'Ecriture sainte que lui-même apporte, comme un élément qui contribue à renforcer le parallèle entre lui et les prophètes anciens. A. Jeffery soutient cette idée : dans les conceptions du rôle des prophètes, il était normal et même souhaitable que les Ecritures saintes comprennent des éléments du quotidien du prophète[27]. Peut-être en est-il

---

mêmes significations ont été conservées en islam à l'expression « sceau des prophètes », à savoir l'idée que le texte révélé à Mahomet récapitule et rectifie à la fois les contenus de toutes les révélations antérieures, aucun envoyé ne devant être missionné après lui. » GOBILLOT, « Sceau des prophètes », *DC*. À propos de l'affirmation que, pour le Coran, Mahomet apporte une Ecriture qui récapitulerait et rectifierait les Ecritures antérieures, cf. le présent ouvrage p. 262 ss., particulièrement p. 267.

21 Q61, 6.

22 Q3, 81.

23 Q5, 48–49.

24 وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا Q4, 79b.

25 وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ Q21, 107.

26 Cf. par exemple Q33, 50–52 à propos de Mahomet et des épouses qui lui sont autorisées, et 53–59 à propos de la politesse et de la pudeur dans la maison de Mahomet.

27 JEFFERY, « The Qur'ān as Scripture », pp. 265–274.

de même des passages qui laissent entendre que des gens sont venus trouver Mahomet pour résoudre un problème ou une question – ou du moins, c'est comme cela que les sources traditionnelles expliquent pourquoi tel verset est apparu. Par exemple les versets Q58, 1–4 traitant de la répudiation seraient une parole de Dieu suite à la venue d'une femme venue se plaindre auprès de Mahomet du fait que son mari l'avait répudiée. Là aussi, le fait que le texte choisisse de présenter ce type d'événement permet de confirmer son rôle de prophète, mais cette fois-ci en tant qu'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Mahomet peut être intercesseur[28], chose nouvelle par rapport aux autres prophètes tels que présentés par le Coran[29].

Ainsi, Mahomet, celui qui apporte les récitations nouvelles, est bien un prophète comme ceux du passé : il a un rôle religieux, autorisé de la part de Dieu ; ce qu'il apporte vient de Dieu, son quotidien apparaît dans l'Ecriture. Toutefois, il est aussi un prophète spécifique : il est destiné au peuple des Arabes et leur apporte une Ecriture sainte dans leur langue ; il a une certaine préséance par rapport aux autres prophètes et reçoit même d'eux et de Dieu son autorité ; il reçoit quelques titres qui attestent cette préséance – « premier des musulmans », « sceau des prophètes ».

2. Les mises en scènes polémiques concernant Mahomet[30]

Nous explorons le but qu'avait l'« auteur » en choisissant de faire état de tels dialogues polémiques : que voulait-il dire, à qui, pourquoi ? En d'autres mots, quelle est l'argumentation du passage, et pourquoi y a-t-il eu telle ou telle argumentation, qui visait-elle et que montre-t-elle des conceptions de l'« auteur » et des récepteurs ? Ces dialogues et passages polémiques nous montrent tout d'abord Mahomet accusé (2.1) puis Mahomet défendu par le texte (2.2).

---

28 Par exemple Q9, 103. Il semble que la tradition islamique ait plutôt construit la doctrine de la capacité d'intercession de Mahomet sur le verset Q17, 79 (cf. Bar-Asher, « Intercession », *DC*).

29 Sauf peut-être Jésus, qui à la demande des apôtres, prie Dieu de faire descendre une table servie (Q5, 112–115) ; mais il ne s'agit pas de demander à Dieu le pardon pour eux.

30 Une partie de cette section et de la suivante ont été présentées lors de conférences, et ont fait l'objet d'un article intitulé « Polemics in the Koran : The Koran's Negative Argumentation over its Own Origin », *Arabica* 60 (2013).

2.1. *Les mises en scènes de polémiques : Mahomet accusé*

Mahomet est un prophète. Le texte énonce l'idée qu'alors, il risque, comme les prophètes d'avant, d'être confronté à une vive opposition. On se moquera de lui puisqu'on s'est moqué des prophètes avant lui :

> {S'ils te traitent de menteur, des envoyés avant toi – venus avant toi avec les preuves éclairantes, les Ecritures (*zubur*) et l'Ecriture (*kitāb*) lumineuse – ont déjà été traités de menteurs.}[31]

Un certain nombre de passages vient nous confirmer que Mahomet est bien dans la même situation, conflictuelle, que les prophètes d'antan : ce sont les passages que nous appelons « polémiques » étant donnée leur tonalité. Ils prennent en général la forme de dialogues rapportés, et peuvent aussi être des versets thématiquement isolés – mais qui ne le sont peut-être pas selon les logiques qui sous-tendent la structure du texte. Ils mettent en scène le prophète du Coran aux prises avec ses contradicteurs : le texte coranique donne la parole à ces contradicteurs qui accusent le prophète et lui lancent des défis. Puis, soit le texte répond lui-même, par une « voix du texte », soit il donne la parole à Dieu ou à Mahomet qui répondent, réfutent, affirment, accusent à leur tour, lancent des défis en riposte, etc. Il est parfois difficile de démêler l'enchevêtrement des arguments échangés, des accusations et réfutations. L'analyse de ces polémiques, notamment le contenu des arguments échangés, gagne à être effectuée selon les types d'accusations dirigées contre Mahomet et les formes de réponse à ces accusations. Les récitations sont accusées d'être soit d'origine surnaturelle venant des démons ou des djinns (ou prétendue telle), soit d'origine humaine (qui se prétend origine divine). Présentons ainsi à la suite les quatre types d'origines : l'inspiration poétique, l'inspiration satanique ou sorcellerie, et la folie, puis l'origine humaine, dans un ordre qui n'est pas représentatif en nombre d'occurrences coraniques.

Avant de ce faire, il convient de préciser que notre but ici n'est pas de chercher à comprendre si les dialogues rapportés dans ces passages ont eu lieu, et quelle est l'identité des opposants. Au contraire, pour nous, il s'agit de lire « pourquoi » telles accusations ont été mises en scènes, c'est-à-dire « dans quel but ». Notre hypothèse est que par ces passages polémiques l'« auteur » du Coran cherche à argumenter ; alors, que cherche-t-il à dire,

[31] فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ Q3, 184 ; cf. aussi par exemple Q15, 10–12.

à qui, et comment ? C'est avec ces questions en tête que nous abordons la description des accusations.

Première accusation : l'inspiration poétique

Le premier type d'accusation d'origine surnaturelle mais non divine, portée contre le Coran, est une origine qui est à la fois liée à l'art oratoire et au surnaturel : l'inspiration poétique. Le texte coranique rapporte seulement trois accusations des contradicteurs accusant l'envoyé d'être un poète (*šāʿir*) :

> {Et même : « C'est un poète ! »}[32]

> {Ils disent : « Nous laisserions nos dieux pour un poète possédé ?! »}[33]

> {Bien plus, ils disent : « [C'est] un poète ! Nous attendons pour lui les incertitudes du temps [= sa mort] ! »}[34]

Le rôle de Mahomet est lié à l'origine du Coran : si Mahomet est accusé d'être un poète, alors le Coran est accusé d'être de la poésie. Le texte coranique s'en défend : le processus par lequel Dieu a communiqué son message n'est pas l'inspiration poétique ; et le message coranique est autre chose que de la poésie. On voit que le texte fait directement le lien entre l'envoyé et le message :

> {Nous ne lui avons pas enseigné la poésie, qui ne lui convenait pas. Il n'est que rappel (*ḏikr*) et récitation (*qurʾān*) explicite, pour qu'il avertisse qui est vivant et que se réalise la parole contre les dénégateurs.}[35]

Deuxième accusation : la sorcellerie, le rapport aux démons

Le deuxième type d'origine surnaturelle non divine, refusée par le texte, est l'origine magique, la sorcellerie, ainsi que l'origine démoniaque, et dans une moindre mesure la divination.

Le vocabulaire utilisé pour la dénonciation de l'origine magique est d'abord composé des mots *siḥr* (« magie », « sorcellerie »), *sāḥir* (« magicien » ou « sorcier » ; avec son pluriel), et *masḥūr* (« ensorcelé »). Le *siḥr* est,

---

32 بَلْ هُوَ شَاعِرٌ Q21, 5b.

33 وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ Q37, 36.

34 أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ Q52, 30.

35 وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ (69) لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ (70) Q36, 69–70.

selon le *Kitāb al-ʿayn*, « tout ce qui est aidé par Satan » et « l'artifice (*uḫḏa*) qui saisit [ou enlève] le [mauvais] œil »[36]. Les contradicteurs accusent huit fois le message coranique d'être de la sorcellerie[37]. Ils accusent deux fois l'envoyé d'être ensorcelé[38], et deux fois d'être un sorcier[39].

Par ailleurs, le texte coranique affirme que l'envoyé n'est pas un devin (*kāhin*)[40], en deux sourates de la première période mecquoise – mais cette fois, aucun passage ne rapporte une telle accusation de la part des contradicteurs :

> {Rappelle ! En effet tu n'es, par la grâce de ton Seigneur, ni un devin (*kāhin*) ni un possédé !}[41]

> {Ceci est le dire d'un noble envoyé, et non le dire d'un poète – vous croyez si peu ! – et non le dire d'un devin (*kāhin*) – vous vous rappelez si peu ! [C'est] une descente du Seigneur des mondes !}[42]

Il s'agit donc encore d'accuser Mahomet de s'adonner à des pratiques en rapport avec des créatures surnaturelles non-divines : son message est alors là encore accusé de ne pas venir de l'autorité suprême, Dieu. Il est aussi accusé d'avoir un aspect magique. Peut-on dire que le message serait accusé d'être une prédiction de l'avenir ? Ce serait alors positif – si le message prédisait vraiment ce qui va se passer. Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une moquerie visant l'aspect eschatologique très présent dans le message coranique. Accuser Mahomet de *kāhin* reviendrait à dire : « Regardez ! Un homme qui se prend pour un devin, qui prétend nous prédire l'avenir ! » Un passage soutient l'idée que les contradicteurs se moquent :

> {S'ils voient un signe, ils cherchent à se gausser, et disent : « Ce n'est que sorcellerie évidente ! »}[43]

---

36 *KA*, entrée *s-ḥ-r*.

37 Q6, 7 ; Q21, 3c ; Q34, 43c ; Q37, 14–15 ; Q43, 30 ; Q46, 7 ; Q54, 2 ; Q74, 24.

38 Q17, 47 et Q25, 8.

39 Q10, 2 et Q38, 4. Cf. aussi Q28, 48, suivant l'interprétation.

40 Nous pourrions penser aussi que Mahomet est accusé de vouloir jouer un rôle de lettré juif ou chrétien – idée suggérée par l'étude sémantique du mot *kāhin* – car cela va dans le sens d'autres éléments que nous verrons plus bas. Mais dans les deux versets l'accusant de *kāhin*, il est aussi accusé respectivement d'être poète (*šāʿir*) et fou ou possédé (*maǧnūn*), deux éléments qui sont également en rapport avec les djinns et les démons.

41 فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ Q52, 29.

42 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (42) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (43) Q69, 40–43.

43 وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ (14) وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (15) Q37, 14–15.

La sorcellerie et la divination sont en tous cas négatives dans leurs bouches.

Le Coran ne met pas directement dans la bouche des contradicteurs l'accusation d'origine démoniaque, ni même que l'envoyé serait inspiré par des démons. Le Coran nie directement avoir une origine démoniaque, par deux fois :

> {Les démons ne sont pas descendus avec [ce *qurʾān*]. Il ne convient pas qu'ils le fassent et ils ne [le] peuvent pas. De [son] audition, vraiment, ils sont écartés.}[44]

> {Ce n'est pas une parole de Satan lapidé. Où donc vous en aller ? Ce n'est qu'un rappel (*ḏikr*) pour les mondes, pour qui d'entre vous veut être bien guidé. Mais vous ne voudrez qu'autant que Dieu voudra, Lui, le Seigneur des mondes !}[45]

Le verset de la sourate Q26, 210–212[46] reprend une idée, issue vraisemblablement de la culture arabe préislamique, présente également dans quatre autres versets dont celui-ci :

> {Ainsi [les démons] ne pourront écouter le conseil suprême. Ils seront harcelés de tous côtés pour être repoussés, et auront un tourment perpétuel. Seul celui qui aura ravi une bribe : alors le suivra une flamme perçante.}[47]

Il s'agit de l'idée que les démons ou les djinns sont des êtres qui essaient d'écouter les nouvelles issues du divin, dans les cieux, puis qui les transmettent faussement sur la terre à des devins. La présence d'étoiles filantes – ici la « flamme perçante » – signifierait la fin de ce phénomène : la révélation muhammadienne signe la fin de cette époque des devins – d'après les *tafāsīr* et non d'après le Coran[48].

Or ici le Coran se défend d'avoir subi une ingérence démoniaque lors de son processus de descente depuis Dieu vers l'envoyé. C'est donc que le

44 وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ (210) وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (211) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ (212) Q26, 210–212.

45 وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (25) فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (26) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (27) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (28) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (29) Q81, 25–29.

46 {Les démons ne sont pas descendus avec [ce *qurʾān*]. Il ne convient pas qu'ils le fassent et ils ne [le] peuvent pas. De [son] audition, vraiment, ils sont écartés.} Q26, 210–212.

47 لَا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ (8) دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ (9) إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ (10) Q37, 8–10. Cf. aussi Q15, 16 ; Q67, 5 ; Q72, 8.

48 HAWTING, « Eavesdropping on the heavenly assembly and the protection of the revelation from demonic corruption », in WILD (ed.) *Self-referentiality in the Qurʾān*, pp. 25–37. Notons que dans le *LA*, cette idée est développée, à l'entrée *kāhin*.

Coran se place lui-même dans le même cadre que la descente d'éléments magiques. La divination, ou la sorcellerie, sont vues par le texte coranique comme la venue altérée des messages divins. En d'autres termes, un devin ou un sorcier reçoit des éléments de l'Au-delà par l'intermédiaire des démons ou des djinns, lesquels altèrent le message divin. Tandis qu'un envoyé, lui, reçoit des nouvelles du divin, mais les djinns et les démons n'y interfèrent pas, car ils ne le peuvent pas. Les nouvelles reçues par l'envoyé ne sont donc pas corrompues par eux ; et cet envoyé a désormais le monopole des communications venant du divin[49].

Toutefois, Satan peut encore perturber le processus de descente du message divin sur l'envoyé : le Coran affirme par ailleurs que tous les prophètes que Dieu a envoyés ont été perturbés par Satan. Lorsqu'ils ont espéré – sous-entendu, espéré des biens de ce monde –, Satan a jeté dans leur souhait ses projections ; Dieu a ensuite abrogé ces projections ; cela a eu lieu pour tenter les iniques :

> {Nous n'avons pas envoyé avant toi d'envoyé ou de prophète en qui Satan, quand ils éprouvaient une aspiration, n'y mêlât de ses projections. Mais Dieu abroge ce que Satan a projeté, et Il rend péremptoires Ses propres signes. Dieu est savant et sage. [Ceci,] pour faire de ce que Satan a projeté une tentation pour ceux qui ont dans le cœur une maladie, et ceux qui sont durs de cœur. Les iniques sont vraiment loin dans la scission.}[50]

Cette mésaventure peut aussi arriver à Mahomet – c'est l'anecdote, rapportée entre autres par al-Ṭabarī, des « versets sataniques » : s'étant assoupi, l'envoyé s'est trouvé réciter par erreur des versets appelant à utiliser l'intercession des déesses qu'il venait de citer (Q53, 19–20), à cause d'une suggestion de Satan. Mais les versets « sataniques » ont été abrogés et ne sont pas présents dans la vulgate. Le Coran dit d'ailleurs, s'adressant à Mahomet :

> {Si Satan te fait décidément oublier, ne t'attarde pas, après le rappel (*ḏikrā*), avec le groupe des iniques.}[51]

> {Assurément, quelque incitation du démon t'animera ; cherche alors refuge en Dieu : Il est celui qui écoute, l'omniscient. Quand ceux qui sont pieux

---

49 Cf. HAWTING, « Eavesdropping on the heavenly assembly… ».

50 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (52) لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (53) Q22, 52–53.

51 وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ Q6, 68b.

> sont touchés par une légion du démon, ils réfléchissent et voici qu'ils sont clairvoyants.}[52]

Le Coran ne refuse donc pas l'idée que les envoyés, dont Mahomet, puissent être inspirés, temporairement, par Satan – même si le texte ne désigne pas cela par le terme « inspiration ». Bien sûr en définitive Dieu rétablit le « bon » message, et le garde ; mais cette possibilité de corruption confirme que le mode par lequel Dieu inspire ses envoyés est proche du mode par lequel Satan mêle ses messages aux inspirations. G. Hawting note comme nous, à propos des passages concernant les démons écoutant dans les cieux, que

> the story of the satanic verses and the commentaries on the Qur'ānic passages both show a concern to refute the suggestion that the revelation may be subject to demonic corruption or of satanic origin[53].

Mais il y a plus : pour M.-T. Urvoy, l'anecdote des « versets sataniques »

> est en quelque sorte la preuve suprême de la passivité de Mahomet [lors du processus de révélation] puisqu'elle le montre victime, à l'occasion d'une défaillance physique [l'assoupissement], d'une interférence avec une autre source.[54]

Ces accusations d'origine démoniaque ont pour sens soit d'être des insultes, soit de rabaisser le message coranique à une origine de bas-étage : à celle d'êtres surnaturels non-divins.

Troisième accusation : la folie causée par les djinns

Le terme *mağnūn*, littéralement « endjinnisé », « qui a des djinns », signifie « possédé » et par voie de conséquence, « fou ». Or il nous semble possible d'affirmer qu'à travers les utilisations de ce terme et de termes de même racine, Mahomet est véritablement accusé de folie, et non pas uniquement d'être physiquement possédé par des djinns. En effet, quelle que soit la cause que les dénégateurs attribuaient à la folie – que ce soit la présence de djinns ou non – cela ne change pas le fait que le but de leurs accusations utilisant ces termes est de traiter Mahomet de fou, soit parce qu'ils identifient son comportement comme irrationnel, soit – et c'est ce qui nous semble le plus probable – pour l'insulter. Ainsi Mahomet est traité sept fois de possédé, soit par l'utilisation du mot *mağnūn* :

---

52 وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (200) إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (201) Q7, 200–201.

53 Hawting, « Eavesdropping on the heavenly assembly… », p. 30.

54 Urvoy, « Versets sataniques », *DC*.

{Ils ont dit : « Ô toi sur qui le rappel (*ḏikr*) est descendu, tu es vraiment possédé ! »}[55]

{Ils disent : « Laisserions-nous nos dieux pour un poète possédé ? ! »}[56]

{Puis ils lui tournent le dos et disent : « Quelqu'un lui enseigne ; c'est un possédé ! »}[57]

{Même si les dénégateurs manquent de te faire glisser, par leur mauvais œil, quand ils entendent le rappel (*ḏikr*) et disent : « Il est vraiment possédé ! »}[58]

soit par l'expression : « il a des djinns » :

{Bien plus, ils disent : « Il a des djinns ! »}[59]

{A-t-il forgé un mensonge contre Dieu ou bien a-t-il des djinns ?}[60]

Et le texte répond deux fois à une accusation non mentionnée :

{Que ne réfléchissent-ils pas ! Leur compagnon [= Mahomet] n'a pas de djinns ! Il est seulement un avertisseur explicite.}[61]

{Rappelle ! En effet tu n'es, par la grâce de ton Seigneur, ni un devin (*kāhin*) ni un possédé (*maǧnūn*) !}[62]

Ce qui nous pousse aussi à penser que le sens de cette accusation (*maǧnūn*) est une insulte est le phénomène d'accumulation des accusations. Alors, ce qui est visé n'est pas de donner des accusations très précises afin d'inciter par exemple à rectifier un comportement ; au contraire ce qui est visé c'est un effet d'emphase par accumulation d'accusations qui ne peuvent que faire conclure au côté très négatif du personnage. Il s'agit avant tout d'insulter Mahomet, de s'insurger contre son comportement.

---

55 وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ Q15, 6.

56 وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ Q37, 36.

57 ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ Q44, 14.

58 وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ Q68, 51.

59 أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ Q23, 70.

60 أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ Q34, 8.

61 أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ Q7, 184.

62 فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ Q52, 29.

Quatrième accusation : la forgerie humaine

Enfin, le type d'accusation que le texte coranique met le plus dans la bouche des contradicteurs est l'accusation d'origine humaine : la forgerie tout-à-fait consciente d'un texte dont l'auteur humain prétend que l'origine est divine. Pas moins de dix-sept passages en font état de façon directe à propos du Coran[63], et de nombreux autres passages indirectement, comme nous allons le voir.

Le fait de forger de toutes pièces quelque chose signifie créer totalement quelque chose et l'attribuer à quelqu'un d'autre. En l'occurrence, dans le cas présent, cela signifie, en ce qui concerne Mahomet : créer totalement le message coranique et l'attribuer à Dieu. Il y a donc trois composantes dans l'accusation : d'une part être un simple humain, d'autre part créer quelque chose, et enfin attribuer cette chose à Dieu. Voyons si le Coran a mis dans la bouche des contradicteurs ces trois composantes de l'accusation.

À propos de la première composante, les contradicteurs accusent Mahomet de n'être qu'un humain – en trois passages, dont :

> {Ils disent : « Dieu ne fait rien descendre sur un homme ! »}[64]

> {Les iniques ont dit en secret : « Celui-ci n'est-il pas qu'un homme comme vous ? »}[65]

À propos de la deuxième composante, les contradicteurs disent que Mahomet aurait inventé ou écrit lui-même le message, soit seul :

> {Il [un contemporain de Mahomet] dit : « Ceci n'est que langage humain ! »}[66]

soit sous la dictée ou l'enseignement d'autres humains :

> {Et Nous savons qu'ils disent : « C'est seulement un homme qui le lui enseigne ! » La langue de celui qu'ils calomnient est étrangère, alors que ceci est une langue arabe qui rend clair.}[67]

---

63 Q4, 82 ; Q10, 38 ; Q11, 13, 35 ; Q17, 73 ; Q21, 5 ; Q25, 4 ; Q27, 84–85 ; Q29, 48–49 ; Q32, 3 ; Q34, 43 ; Q38, 6–8 ; Q42, 24 ; Q46, 8, 11 ; Q52, 33 ; Q69, 44–48.

64 إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ Q6, 91b.

65 وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ Q21, 3b. Et aussi en Q25, 7.

66 إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَر Q74, 25.

67 وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ Q16, 103.

> {Puis ils lui tournent le dos et disent : « Quelqu'un lui enseigne ; c'est un possédé ! »}[68]

> {Les dénégateurs ont dit : « Ce n'est là qu'une mystification (*ifk*), qu'il forge en se faisant aider par un groupe d'autres gens. » (…) Ils ont dit encore : « Fables d'anciens (*asāṭīr al-awwalīn*) ! Il se les écrit et elles lui sont dictées matin et soir ! »}[69]

Quels seraient les textes dont il est question dans la dernière accusation, et que Mahomet aurait mis par écrit afin de composer le Coran ? L'expression *asāṭīr al-awwalīn* peut être traduite « fables des anciens », mais on ne sait pas à quoi il est fait référence. Soit, dans l'esprit du texte comme dans celui des contradicteurs, ces textes n'ont pas une grande valeur – ce qui correspond à la connotation négative de l'expression « fables des anciens » ; ce ne serait donc pas les textes bibliques, sinon pourquoi les contradicteurs s'en plaindraient-ils, eux pour qui les Ecritures saintes semblent avoir de la valeur. Soit, ce peut à l'inverse faire référence aux textes bibliques, et alors, ce qui déplairait aux contradicteurs c'est le fait que Mahomet les copie pour faire une nouvelle Ecriture sainte. Nous ne pouvons pas savoir laquelle des deux solutions est la bonne.

Par ailleurs, un autre passage laisse entendre que Mahomet aurait été accusé d'avoir reçu lui-même un enseignement de la part d'autres personnes[70].

Un autre passage suppose que Mahomet a été accusé d'avoir su lire, réciter et copier des Ecritures saintes précédentes ; il s'agit très probablement la Torah ou les Evangiles puisque le contexte est une polémique avec les juifs et les chrétiens :

> {Tu ne récitais pas avant cela d'Ecriture sainte (*kitāb*), et tu n'en écrivais pas de ta main. Donc, les tenants du faux sont dans le doute [vis-à-vis de leurs propres hypothèses]. Au contraire ce sont des signes clairs, dans les poitrines de ceux à qui la science a été donnée. Et seuls les iniques récusent Nos signes.}[71]

Le texte laisse donc entendre – volontairement, ou non ? – que les dénégateurs auraient supposé qu'il ne faisait qu'utiliser ces compétences en

---

68 ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ Q44, 14.

69 وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ (…) (4) وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) Q25, 4a, 5.

70 Q44, 14.

71 وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (48) بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ (49) Q29, 48–49.

énonçant un texte nouveau qu'il prétendait avoir reçu de Dieu. Le texte montre donc que des « tenants du faux » avaient eu des idées qui se trouvent mises en doute par le fait que Mahomet ne savait ni lire à voix haute ou réciter ni écrire les Ecritures saintes. Toutefois l'attaque de ces « tenants du faux » n'est pas exprimée ici ; elle l'est peut-être dans cet autre passage :

> {Ainsi Nous [t']adressons Nos signes ; [afin ?] que [les dénégateurs] disent : « Tu [les] as étudié[s] ! » et afin d'exposer cela clairement à des gens qui savent.}[72]

En tous cas, cette attaque sert ici à fournir une réplique qui sert à repousser toute idée de copiage des Ecritures saintes antérieures par Mahomet ; cela permet de repousser aussi l'idée que Mahomet avait eu sa part dans l'élaboration du texte coranique.

La troisième composante de l'accusation d'origine humaine du Coran est l'accusation d'« attribuer faussement à Dieu ». Or cette accusation directe n'est pas mise dans la bouche des opposants de Mahomet, comme si le texte évitait de mettre en avant cette accusation contre lui. Les contradicteurs cachent cette accusation dans l'accusation plus générale de « forgerie » à travers un vocabulaire spécifique. Ils utilisent principalement le verbe *iftarā*, qui signifie d'après le *Lisān* : *iḫtalaqa*, c'est-à-dire « inventer quelque chose », « forger un mensonge », souvent suivi du pronom masculin d'objet direct – ainsi : *iftarāhu* « il l'a forgé de toutes pièces, inventé » –, et ses dérivés, et aussi un synonyme utilisé dans une sourate ancienne, *taqawwala*, ainsi que le nom *ifk* « forgerie, mensonge, imposture, mystification » et son synonyme *iḫtilāq*. Et le vocabulaire du mensonge entre aussi en jeu : le verbe *kaḏaba* mentir et ses dérivés, mais surtout le verbe de deuxième forme *kaḏḏaba* « traiter de mensonge » ou « traiter de menteur », et ses dérivés.

L'accusation de forgerie contre Mahomet est, elle, très courante. Dans pas moins de douze passages, les opposants accusent Mahomet d'avoir forgé de toutes pièces le Coran[73], par exemple :

> {Ce *qur'ān* eût été impossible, pour un autre que Dieu, à forger (*iftarā*). (…) Ils disent : « Il l'a forgé (*iftarā*) ! »}[74]

---

72 وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ Q6, 105.

73 En plus des exemples ci-dessous : Q11, 13a, 35 ; Q32, 3 ; Q34, 43b Q38, 7b ; Q46, 8a, 11b ; Q52, 33.

74 وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ (…) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ Q10, 37–38.

> {Les dénégateurs ont dit : « Ce n'est là qu'une imposture (*ifk*), qu'il forge (*iftarā*) en se faisant aider par un groupe d'autres gens. »}[75]

> {Ils disent : « Amas de songes ! » ou même : « Il l'a inventé (*iftarā*) ! »}[76]

> {Ceci n'est qu'une forgerie (*iḫtilāq*) !}[77]

> {Bien plus, ils disent : « Il a forgé (*iftarā*) contre Dieu un mensonge (*kaḏiban*) ! »}[78]

Il est aussi une autre accusation mais qui est uniquement sous-entendue : que Mahomet chercherait à s'enrichir par sa mission. Ce serait là un motif qui l'aurait poussé à « forger » les récitations et même à se forger sa propre mission. Le texte montre plusieurs fois Dieu ordonnant à Mahomet de dire qu'il ne demande pas à être payé pour son œuvre de mission prophétique :

> {Dis : « Je ne vous demande pas de salaire. Il reste à vous. Mon salaire n'est qu'auprès de Dieu : Il est témoin de tout. »}[79]

Au-delà des trois composantes de l'accusation d'origine humaine proférée contre le Coran, le texte met dans la bouche des opposants un quatrième élément : la demande d'une confirmation surnaturelle qui devrait, selon eux, accompagner l'apparition des récitations coraniques. Ils exigent continuellement ce type de confirmation, pour bien montrer qu'il y a mensonge : le message n'est pas de Dieu sinon une confirmation surnaturelle viendrait avec lui. Ils demandent plusieurs types de confirmations : un ange[80], un signe[81], une Ecriture sainte[82], – qui descendraient du ciel – ; un voyage du messager au ciel[83], que le messager ait miraculeusement un trésor[84], une maison[85], un jardin[86], qu'il soit un grand homme[87], qu'il fasse jaillir

---

75 وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ Q25, 4a.

76 بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ Q21, 5a.

77 إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ Q38, 7b.

78 أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا Q42, 24.

79 قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ Q34, 47. Cf. aussi Q6, 90 ; Q23, 72 ; Q38, 86 ; Q42, 23 ; Q68, 3.

80 Q6, 8, 157 ; Q11, 12 ; Q25, 7 ; Q17, 92.

81 Q6, 37, 109, 157 ; Q10, 20, 133 ; Q21, 5 ; Q29, 50.

82 Q4, 153 ; Q17, 93. Cf. Q6, 7, 124.

83 Q17, 93.

84 Q11, 12 ; Q25, 8.

85 Q17, 93.

86 Q17, 91 ; Q25, 8.

87 Q43, 31.

miraculeusement une source[88] ou tomber un pan du ciel[89], que le feu vienne consumer une offrande (*qurbān*) qu'il apporterait[90], ou même que le messager leur amène Dieu[91]. Remarquons que l'accusation que le messager ne soit pas un ange[92], notée plus haut comme soulignement du fait que Mahomet est un humain et donc que son Ecriture est d'origine humaine, trouve aussi sa place ici. À titre d'exemple, voici des demandes de confirmation surnaturelle :

> {Ils disent : « Que n'est-il descendu sur lui un signe de son Seigneur ? » Dis alors : « Le Mystère n'appartient qu'à Dieu ! »}[93]
>
> {Ils ont dit : « Si seulement un ange était descendu sur lui ! » [Or,] si Nous avions fait descendre un ange, le décret aurait été accompli, et puis ils n'attendraient pas.}[94]
>
> {Ils disent : « Nous ne t'en croirions, que si tu faisais jaillir pour nous de terre une source, ou si tu possédais un jardin de palmiers et de vignes, et que tu fisses jaillir au travers des ruisseaux jaillissants ou tomber sur nous le ciel, comme tu l'as prétendu, par pans entiers, ou si tu nous amenais Dieu et les anges par légions, ou si tu possédais une maison ornée d'enjolivures, ou si tu escaladais le ciel : encore ne croirions nous à ton escalade que si tu en ramenais une Ecriture que nous autres pussions lire ! »}[95]

Notons aussi que plusieurs fois, les opposants formulent leurs revendications sous forme de défis lancés à Mahomet ou à Dieu[96].

Ainsi l'accusation d'origine humaine portée par les dénégateurs contre le Coran est exprimée dans le texte coranique en quatre points :

– les contradicteurs accusent Mahomet de n'être qu'un humain ;
– ce n'est qu'en de rares passages qu'ils l'accusent de créer, c'est-à-dire d'écrire, ou bien encore de recevoir l'enseignement d'un texte par d'autres humains ou d'écrire sous leur dictée ;

---

[88] Q17, 90–91.
[89] Q17, 92.
[90] Q3, 183.
[91] Q17, 92. Cf. aussi Q6, 157.
[92] Q6, 91 ; Q21, 3b ; Q25, 7.
[93] وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ Q10, 20a.
[94] وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ Q6, 8.
[95] وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ Q17, 90–93a.
[96] Q15, 7 ; Q4, 153 ; Q21, 5 ; Q8, 32.

- ils ne formulent pas directement l'accusation d'« attribuer faussement à Dieu » ; elle est simplement englobée dans le mot *iftarāhu* : « il l'a forgé de toutes pièces », très courant ;
- ils rajoutent un quatrième élément : ils exigent continuellement une confirmation surnaturelle, pour bien montrer qu'il y a mensonge : pour eux, le message de Mahomet n'est pas de Dieu, sinon cette confirmation viendrait avec lui.

Conclusion sur les accusations

Reprenons notre question initiale : – à travers ces accusations, que l'« auteur » du Coran cherche-t-il à dire, à qui, et comment ? – nous proposons de voir le choix de ces accusations comme une stratégie mise en place par l'« auteur » du texte coranique pour amener l'auditeur ou le lecteur vers un contenu particulier. Il ne s'agit pas de nier la possibilité que ces passages polémiques soient les traces de controverses ayant réellement eu lieu entre Mahomet et des opposants. Nous ne savons pas ce qu'il en est. Mais nous déplaçons l'analyse de ces passages vers la question de l'intention de l'« auteur » du texte lorsqu'il choisit de laisser la place dans son texte à de telles polémiques.

Nous proposons de considérer deux types d'auditoires : un « premier » auditoire, datant d'avant ou du même temps que l'apparition du texte coranique, et un « second » auditoire, celui à qui le texte coranique est destiné, dans un temps postérieur aux polémiques internes au texte. Or l'élément principal qui se dégage de notre analyse, c'est que l'« auteur » amène l'auditeur ou le lecteur du « second auditoire » à une réflexion sur la mission prophétique de Mahomet, et donc, sur l'origine du Coran. C'est le sens des quatre types d'accusations – inspiration poétique, inspiration par des démons ou des djinns sous forme de sorcellerie, poésie, forgerie humaine. Ainsi se dessine un enjeu autoréférentiel central dans ces polémiques : un discours sur l'origine. Des quatre types d'accusations portant sur l'origine du Coran – et dirigées, selon le texte, contre Mahomet, par ses opposants –, c'est l'accusation de « forgerie », c'est-à-dire d'origine humaine du Coran qui est la plus mise en avant. Les interrogations sur la possibilité d'une origine humaine est par conséquent le souci majeur de l'« auteur » dans cette mise en scène de l'autoréférence.

Cela nous porte à avancer l'hypothèse que le texte énonce les accusations d'adversaires imaginaires ou réels *essentiellement pour y répondre*, pour pouvoir donner à sa propre doctrine toute la place, tout le développement dont il a besoin. La mise en scène de la question abordée, celle de l'origine du Coran – divine, démoniaque ou issue des djinns, ou humaine – est

organisée par ces dialogues rapportés, qui permettent au texte de mettre en avant cette question fondamentale sans sembler l'avoir amenée lui-même sur le devant de la scène. Le texte se place aussi comme l'attaqué, comme la victime de ces accusations : il a alors toute la légitimité fournie par le « droit à la défense » pour s'exprimer aussi largement qu'il le souhaite, avec vigueur et diversification de stratégies.

Par ailleurs, il ressort de ces quatre types d'accusation une attente en matière religieuse. En effet, ces accusations n'ont de sens que pour des gens qui font clairement la différence entre ce qui est d'origine divine et ce qui ne l'est pas, entre le sacré et l'humain ou le démoniaque. Le texte montre qu'il y a vraiment chez l'auditoire une attente sur le plan religieux : il a ses standards en matière de religion. Une Ecriture sainte n'est pas comme un texte humain ou inspiré par un démon. Il est clair, à la lecture des types d'accusations, que l'auditoire « second » sait cela d'avance. L'auditoire « premier », réel ou fictif, veut savoir si le Coran est effectivement une Ecriture sainte ou non. Comme l'enjeu est de taille, l'auditoire « premier » essaie d'abord de voir si le Coran n'est pas une Ecriture : d'où ses formulations accusatrices. Mais au fond il cherche à vérifier si les récitations coraniques répondent à leurs standards religieux, à leurs attentes en la matière.

Notre hypothèse est qu'en formulant ces accusations, le texte coranique reflète quatre types d'interrogations que pourrait se poser l'auditeur ou le lecteur du texte coranique. L'« auteur » du texte veut donc prendre en compte les interrogations de l'auditoire – ou du lectorat (le « second » auditoire, ou tout auditoire ou lectorat postérieurs).

2.2. *Les mises en scènes de polémiques : stratégies de réponse aux accusations*

Or, si l'« auteur » met en avant ces accusations – et surtout celle de forgerie – c'est pour mieux les réfuter. Le texte répond à chacun des quatre types d'accusation par la négative, et avec force. Il refuse très clairement que l'on attribue au Coran une origine inspirée par des démons ou des djinns, une origine magique, une origine poétique, une origine liée à la folie, et surtout, une origine humaine.

Les réponses faites par le texte aux accusations et aux attentes se font selon diverses stratégies. Elles sont mises dans la bouche de Dieu, de Mahomet, ou encore dans « la voix du texte » qui s'exprime par des apartés. En effet les dialogues entre Dieu, Mahomet et les contradicteurs sont souvent entrecoupés de paroles qui semblent hors du dialogue, que nous appelle-

rons des « apartés ». Enoncés par « la voix du texte », ces apartés viennent directement après une parole ou une action des contradicteurs pour les disqualifier, et même pour dénoncer l'attitude des contradicteurs, les critiquer, les injurier, les accuser voire les menacer. Voici, à travers les voix de Dieu, de Mahomet et « du texte », les types de stratégies utilisées par le texte pour contrer les accusations dirigées contre Mahomet.

– négation de l'accusation et affirmation inverse

Parmi de nombreux exemples :

> {Fais le rappel [, ô Mahomet] ! En effet tu n'es, par la grâce de ton Seigneur, ni un devin ni un possédé !}
>
> {Ceci [ce Coran] est le dire d'un noble envoyé, et non le dire d'un poète – vous croyez si peu ! – et non le dire d'un devin – vous vous rappelez si peu ! – [C'est] une descente du Seigneur des mondes.}
>
> {Les démons ne sont pas descendus avec [ce *qur'ān*]. Il ne convient pas qu'ils le fassent et ils ne [le] peuvent pas. De [son] audition, vraiment, ils sont écartés.}[97]

Une des réponses du texte à l'accusation de forgerie envers le Coran est de réaffirmer l'origine réelle, à savoir divine, du message coranique, et à redire sa majesté :

> {Mais [il est] confirmation de ce qu'il y avait auparavant, explication détaillée de l'Ecriture au sujet de laquelle il n'y a pas de doute, venu du Seigneur des mondes.}[98]
>
> {Ne sois pas dans le doute à son sujet : il est le vrai (*ḥaqq*) de ton Seigneur mais la plupart des gens ne croient pas.}[99]
>
> {Nous avons vraiment fait descendre sur vous une Ecriture sacrée (*kitāb*) dans lequel il y a votre rappel (*ḏikr*).}[100]

---

97 فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ Q52, 29.

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (42) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (43) Q69, 40–43.

وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ (210) وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ (211) إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ (212) Q26, 210–212.

98 وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ Q10, 37b.

99 فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ Q11, 17b.

100 لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ Q21, 10a.

> {Dis : « Celui qui connait le secret dans les cieux et la terre l'a fait descendre. Il est pardonnant et miséricordieux. »}[101]

On trouve aussi des répliques plus générales à l'accusation d'origines autres que divines, tel le début de la sourate *al-Naǧm*, qui décrit le phénomène de descente du Coran sur Mahomet[102], notamment avec des phrases comme :

> {Votre compagnon n'est pas égaré ! Il n'erre pas ! (…) Sa vue ne s'est ni détournée ni fixée ailleurs.}[103]

Si les sourates fonctionnent par paire, comme l'affirment certains[104], cette sourate est peut-être toute entière une réponse à la sourate précédente, *al-Ṭūr*, dans laquelle il est beaucoup question d'opposition à Mahomet.

– acceptation de l'accusation suivie soit d'un retournement de la logique soit d'un déplacement du débat vers un autre sujet

L'exemple le plus typique est l'acceptation pleine et entière du fait que Mahomet est un humain, pour le retourner au service de la preuve que le Coran est bien d'origine divine. En d'autres termes, voici l'échange – qui dans le texte est en partie sous-entendu. Les opposants disent : « Puisque que tu n'es qu'un homme et que tu n'as pas de confirmation divine, alors ton message est humain. ». Et la réponse mise sur les lèvres de Mahomet est : « Puisque que je ne suis qu'un homme, alors que le message, lui, est divin, alors le message n'est pas de moi – donc il est divin. » C'est un raisonnement en cercle ascendant fermé : le fait que le message est divin sert à renforcer l'idée que le message est véritablement divin. La divinité du message n'est pas prouvée par ce raisonnement, mais en revanche elle est réaffirmée de manière encore plus forte à travers l'esquive du raisonnement des adversaires. Le complément de raisonnement mis en avant par le texte – toujours d'une façon sous-entendue – est l'idée suivante : « Je n'ai pas de confirmation divine parce que précisément c'est Dieu qui effectue de telles confirmations, et que c'est donc Lui qui décide d'envoyer une confirmation quand Il veut, et donc ce n'est pas moi qui peut faire venir une confirmation,

---

101 قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا Q25, 6.

102 Q53, 1–18.

103 مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (…) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى Q53, 2, 17.

104 C'est ce que suggère Amīn Aḥsan Iṣlāḥī, d'après N. Robinson. Cf. ROBINSON, *Discovering the Qur'an*, p. 272.

puisque je ne suis qu'un homme. » La logique des dénégateurs est tournée à l'envers par le texte coranique. Le texte se moque même de l'étonnement suscité par la nature humaine de l'envoyé[105]. Voici des exemples de ce retournement de la logique :

> {Je ne vous dis pas : « Je suis un ange » : je ne suis que ce qui m'a été inspiré.}[106]

> {Dis : « Je ne suis qu'un homme comme vous ! Il m'a été inspiré que votre Dieu est un Dieu unique. »}[107]

> {Dis : « S'il y avait sur la terre des anges qui marchent tranquillement, Nous aurions envoyé un ange comme envoyé. »}[108]

Dans ce dernier verset, le texte renforce son propos par un autre sous-entendu : Dieu a envoyé un homme puisqu'il souhaite s'adresser aux hommes, et non à des anges.

Un autre exemple de ce type de stratégie est que le texte concède que des démons peuvent inspirer les prophètes ou brouiller ce qui leur est inspiré ; mais il affirme qu'en définitive, Dieu rectifie :

> {Nous n'avons pas envoyé avant toi d'envoyé ou de prophète en qui Satan, quand ils éprouvaient une aspiration, n'y mêlât de ses projections. Mais Dieu abroge ce que Satan a projeté, et Il rend péremptoires Ses propres signes. Dieu est savant et sage. [Ceci,] pour faire de ce que Satan a projeté une tentation pour ceux qui ont dans le cœur une maladie, et ceux qui sont durs de cœur. Les iniques sont vraiment loin dans la scission !}[109]

On rencontre aussi comme stratégie l'acceptation d'une partie de l'accusation, suivie d'un déplacement du problème vers une autre question. C'est le cas notamment lorsque le texte accuse Mahomet de forger le Coran à partir de renseignements qui lui seraient donnés par un homme ; le texte déplace la question vers le problème de la langue :

---

105 Par exemple Q10, 2a ; Q38, 4a.

106 وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ Q6, 50b.

107 قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ Q41, 6a.

108 قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا Q17, 95.

109 وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (52) لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (53) Q22, 52–53.

> {Et Nous savons qu'ils disent : « C'est seulement un homme qui le lui enseigne ! » Or, la langue de celui qu'ils calomnient est étrangère, alors que ceci est une langue arabe claire. [ou : clairement une langue arabe].}[110]

Le texte coranique reconnait donc l'existence et l'identité de la personne accusée par les contradicteurs d'enseigner à Mahomet. L'idée que celui-ci avait des contacts avec une personne de langue étrangère qui connaissait une Ecriture sainte, ou en tous cas un savoir religieux, est admise. Néanmoins le texte, ignorant la véritable accusation, pousse jusqu'au bout, et avec ironie, la logique de la langue qu'il a lui-même introduite :

> {Si nous en avions fait une récitation (*qur'ān*) en langue étrangère, ils auraient dit : « Ah ! Si les signes en étaient expliqués clairement [articulés] ! » Alors, est-il en langue étrangère et [en même temps] arabe ? !}[111]

Le texte coranique semble ici poser le fait que les dénégateurs auraient exigé de la nouvelle Ecriture qu'elle soit en langue étrangère, pour pouvoir la reconnaitre comme Ecriture sainte. Ceci, sans doute parce que les autres Ecritures saintes étaient en langues étrangères. Là encore, l'argumentation évite la question réelle – le message provient-il de l'enseignement d'un homme –, pour se placer sur un autre plan – la compréhensibilité de la nouvelle Ecriture – et ainsi, montrer l'incohérence des revendications des dénégateurs.

– retournement de l'argument en accusation

Cette stratégie concerne surtout le terme *iftarā* ; en effet le texte retourne contre les opposants l'accusation la plus importante : le fait de « forger de toutes pièces ». Retournée avec vigueur contre les opposants, elle devient l'accusation de forger des mensonges contre Dieu, c'est-à-dire d'attribuer à Dieu telle ou telle parole – donc de créer de fausses Ecritures saintes – ou telle ou telle action – donc de dire par exemple que Dieu a des idoles qui lui sont associées, etc. On en trouve une quinzaine d'exemples, dont :

> {Malheur à ceux qui écrivent le livre de leurs mains puis s'en vont dire : « Ceci vient de Dieu », pour en faire négoce à vil prix ! Malheur à eux pour ce qu'auront écrit leurs mains, malheur à eux pour les gains qu'ils en tirent !}[112]

---

110 وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ Q16, 103.

111 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ Q41, 44a.

112 فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ Q2, 79.

> {Pouvez-vous ambitionner que [ces gens] croient avec vous alors qu'une fraction parmi eux, qui entendait le discours de Dieu, le faussait ensuite, sciemment, après l'avoir compris ?}[113]

C'est cette accusation retournée qui a engendré dans le texte le dénigrement de l'attitude des juifs et des chrétiens envers leurs Ecritures – dont le fait de les falsifier – et envers les dogmes concernant Dieu – notamment le fait d'associer un fils à Dieu. Cette accusation, qui n'est pas rare dans le texte, est en certains passages décrite plus précisément comme l'accusation de changer de sens, voire de changer tout simplement le texte des Ecritures saintes. Cette accusation précise est explicitement présente dans le texte[114]. À ce propos, nous avons noté que cette accusation n'est à comprendre que dans ce cadre de réfutation. Elle n'est d'abord et avant tout que le renvoi de l'accusation subie par le Coran de la part des opposants de Mahomet en direction de ces opposants. La notion de *taḥrīf* ne concerne donc pas, ici, les Ecritures saintes antérieures. Elle concerne le Coran, comme les négatifs d'un film photographique, en inversant les couleurs : elle ne trouve sa place que comme stratégie de réfutation contre ceux qui doutent de son origine divine. En amenant les esprits à se focaliser sur l'altération, le mensonge et la forgerie des opposants concernant les paroles de Dieu et donc leurs Ecritures saintes, le texte détourne l'attention du fait que lui-même est accusé de la même chose. Et surtout, – et c'est là la raison de son existence, à notre avis – le texte fait sentir à l'auditeur ou au lecteur combien une telle accusation est scandaleuse.

Le texte retourne aussi contre les opposants d'autres accusations qu'ils portent sur Mahomet. Par exemple, puisqu'ils l'accusent d'être possédé par les djinns, le texte les accusent de complicité et même de vénération envers les djinns :

> {Ils [les iniques] adoraient les djinns, à qui la plupart d'entre eux étaient affidés.}[115]

---

113 أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ Q2, 75.
Cf. aussi : Q3, 78 ; Q4, 46 ; Q5, 15, 41, 103 ; Q6, 21, 93. Q7, 36–37, 40. Q10, 39 ; Q11, 18 ; Q25, 4 ; Q29, 68.

114 Cf. notre analyse dans la deuxième stratégie d'argumentation, en II.B.3.2 et 3.3, p. 284 ss.

115 بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ Q34, 41b.
On peut suggérer que la traduction du mot *muʾminūn*, « croyants », est plutôt « affidés », c'est-à-dire ceux « qui peuvent « se fier » les uns aux autres », comme le propose A. de Prémare

– retournement du défi contre les accusateurs

Les opposants ont lancé à Mahomet une série de défis destinés à exiger de lui une preuve de l'authenticité de sa mission. En réponse, le texte lance alors une série de défis, destinés à montrer l'impossibilité de créer un message semblable :

> {Si vous êtes dans le doute à propos de ce que Nous avons fait descendre sur Notre serviteur, apportez une sourate semblable à ceci et appelez [pour cela] vos témoins autres que Dieu, si vous êtes véridiques ! Si vous ne [le] faites point – et vous ne le ferez point ! –, préservez-vous du Feu dont l'aliment est [formé] des hommes et des pierres, [Feu] préparé pour les dénégateurs !}[116]
>
> {Dis : « Alors apportez dix sourates comme ceci, forgées, et invoquez [pour cela] qui vous pouvez hormis Dieu, si vous êtes véridiques ! » S'ils ne vous exaucent pas, alors sachez que ce que l'on a fait descendre l'est par la science de Dieu, et qu'il n'y a de dieu que Lui. Etes-vous alors musulmans ?}[117]
>
> {Dis : « Si les hommes et les djinns s'unissaient pour apporter [chose] semblable à ce *qur'ān*, ils n'apporteraient pas de [chose] semblable, même s'ils s'entre-aidaient. »}[118]

Le texte affirme bien évidemment que les dénégateurs ne parviennent pas à relever le défi et qu'ils n'y parviendront pas, quoi qu'il arrive. Ces passages sont certes devenus par la suite à la base des débats en islam classique à propos de la doctrine de l'inimitabilité du Coran. Mais ce qui nous intéresse ici est que ces passages viennent étayer avec force l'idée d'origine divine du Coran, en créant une distance infranchissable entre un texte humain – ou même aidé par les djinns – et un texte descendu d'auprès de Dieu.

– menaces

Les formules signifiant que Dieu châtiera les incrédules et les dénégateurs sont courantes[119]. Par exemple :

(De Premare, *Les Fondations de l'islam*, p. 93) pour d'autres passages ; cela donne alors l'idée que les iniques sont alliés des djinns. Par ailleurs, l'accusation d'« être ensorcelé » est retournée contre eux, cf. Q23, 89.

116 وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (24) Q2, 23–24.

117 قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (13) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (14) Q11, 13b–14.

118 قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا 88 Q17, 88. Cf. aussi Q10, 38b ; Q52, 34.

119 Parmi d'autres passages : Q2, 39, 89 ; Q4, 150–151 ; Q6, 49, 124, 147, 156 ; Q7, 36 ; Q10, 39 ;

> {[Au Jour du Jugement], quand ils viendront, Il dira : « Avez-vous traité Mes signes de mensonges alors que vous ne les embrassiez pas de votre savoir ? Que faisiez-vous ? » Et la parole tombera sur eux, de ce qu'ils auront été iniques, et ils ne sauront parler.}[120]

> {Mais ce sont eux qui sont dans le doute à propos de Mon rappel (*ḏikr*) ! Bien plus, ils n'ont pas encore goûté Mon châtiment !}[121]

Voici deux exemples d'accusations d'origine humaine du Coran, auxquelles le texte répond par la menace :

> {Il [un contemporain de Mahomet] dit : « Ceci [le Coran] n'est que langage humain ! » Je [moi Dieu] l'exposerai au *saqar* [au feu de l'enfer] !}[122]

> {Puis ils tournent le dos [à Mahomet] et disent : « Quelqu'un lui enseigne ; c'est un possédé ! » (…) Le jour où Nous userons de la grande violence, Nous nous vengerons !}[123]

Ces menaces viennent bien évidemment renforcer l'image négative des dénégateurs, en montrant la forte réprobation de Dieu à leur égard. Elles sont aussi dissuasives.

– pardon de la part de Dieu pour leurs paroles

Le texte tempère par moments les menaces par l'affirmation que Dieu, pour l'instant, pardonne aux dénégateurs et ne les châtie pas immédiatement. Ces affirmations sont toutefois moins courantes que les menaces[124]. Par exemple :

> {Et ils ont dit : « Ô Dieu ! Si ceci est le vrai venu de Toi, fais pleuvoir sur nous des pierres du ciel, ou bien donne nous un châtiment douloureux ! » [Mais] Dieu ne [voulait] pas les châtier alors que tu étais au milieu d'eux ; et Dieu ne [voulait] pas les châtier alors qu'ils demandaient le pardon.}[125]

Q16, 104 ; Q29, 68 ; Q34, 8, 9, 46 ; Q52, 45 ; Q68, 16 ; Et contre ceux qui ont créé un mensonge contre Dieu, par exemple Q6, 93, 138 ; Q7, 37 ; Q11, 18 ; Q29, 68.

120 حَتَّى إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمْ مَاذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (84) وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ (85) Q27, 84–85.

121 بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ Q38, 8b.

122 إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (25) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ (26) Q74, 25–26.

123 ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ (…) يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ (16) Q44, 14, 16.

124 Cf. parmi d'autres exemples Q25, 6 en réponse à Q25, 4. Cette idée est aussi en quelque sorte exprimée par les fins de versets qualifiant Dieu de « miséricordieux », « pardonnant ».

125 وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (32) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (33) Q8, 32–33.

– déresponsabilisation du messager Mahomet par rapport au message et au fait que Dieu le fait descendre

Le texte montre que c'est Dieu seul qui fait descendre le message, qui décide quand le faire descendre, et qui en détermine le contenu et la forme. Mahomet est un récepteur et transmetteur « passif », c'est-à-dire qui n'interfère pas. De nombreux passages précisent que Mahomet n'est qu'un avertisseur ou qu'il lui incombe seulement la tâche d'informer[126]. Il n'a pas la capacité de choisir le contenu des récitations coraniques[127], ni de connaitre le mystère des volontés de Dieu[128]. Il est totalement déresponsabilisé par le texte à ce sujet. C'est Dieu seul qui sait tout et qui fait tout. Cela rejoint une affirmation coranique plus générale, celle de la souveraineté toute-puissante de Dieu, dont on ne peut ni savoir les intentions ni prévoir le comportement.

L'affirmation de la « passivité » de Mahomet en matière de formation du texte est une réponse aux défis lancés par les opposants, notamment lorsqu'ils réclament un signe, une confirmation surnaturelle. En déresponsabilisant Mahomet à ce sujet, le texte justifie l'absence de signes. Et surtout, il renforce au passage le dogme de l'origine divine du Coran : si Mahomet est totalement inactif, c'est que c'est Dieu qui fait tout – et donc qui est à l'origine des récitations.

Pour asseoir encore davantage la passivité de Mahomet, le texte va jusqu'à donner la parole à Dieu qui pousse l'envoyé à assumer la responsabilité lui-même au cas où il aurait forgé le message :

> {Dis [, ô Mahomet] : « Si je l'ai forgé, alors mon crime est sur moi ! Moi, je suis innocent de vos crimes ! »}[129]

> {Dis : « Si je l'avais forgé, alors vous ne posséderiez rien pour moi [contre le châtiment que] Dieu [exercerait contre moi]. Lui, Il sait ce que vous propagez à mon sujet. Il est celui qui pardonne, le miséricordieux. Je ne suis pas une innovation d'entre les envoyés. Je ne sais pas ce qu'il sera fait de moi ni de vous. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé et moi, je ne suis qu'un avertisseur explicite ! »}[130]

---

126 Par exemple : Q11, 12 ; Q13, 40 ; Q29, 50 ; Q7, 184 ; Q11, 12 ; Q15, 89.
127 Q10, 15–16.
128 Q6, 50 ; Q7, 188.
129 إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ Q11, 35b.
130 قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (8) قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ (9) Q46, 8b–9.

> {Et s'il [Mahomet] avait forgé contre Nous quelques paroles, Nous l'aurions pris par la main droite, puis Nous lui aurions tranché l'aorte ! Alors aucun de vous ne sera un obstacle à cela !}[131]

Le texte affirme donc que Dieu aurait cruellement puni Mahomet si celui-ci avait forgé le message de toutes pièces – et que personne n'aurait pu le sauver du châtiment de Dieu. Le sous-entendu est que, puisque Mahomet n'a pas subi de châtiment, Dieu le considère vraiment comme son envoyé. De fait, le texte apporte un soutien sans faille à l'envoyé et le confirme en sa mission.

Par ailleurs, Mahomet n'est pas responsable non plus de l'efficacité de sa mission : si les opposants dénient, il ne lui en sera pas tenu rigueur[132]. Ce sont eux qui sont responsables de leur attitude et qui seront châtiés.

– accusation contre les opposants – orgueil, stupidité et entêtement – et affirmation de l'inutilité qu'il y a à essayer de les persuader

Le texte dénonce leur orgueil comme la raison de leur incrédulité :

> {Dis : « Avez-vous vu ? Si cela [ce Coran] vient de Dieu, et que vous le déniez, alors qu'un témoin parmi les fils d'Israël a témoigné de sa similitude et a cru, et que vous vous enflez d'orgueil, … [sous-entendu : n'est-ce pas que vous êtes égarés] ! Dieu ne guide pas le peuple des iniques ! »}[133]

Une autre réponse du texte consiste à reprocher aux contradicteurs leur peu de raisonnement à ce sujet, c'est-à-dire leur stupidité :

> {Que ne réfléchissent-ils sur le Coran (*qur'ān*) ? S'il venait d'ailleurs que de Dieu, ils y trouveraient maintes discordances.}[134]

> {Nous avons vraiment fait descendre sur vous une Ecriture sacrée dans laquelle il y a le rappel (*ḏikr*) [qui] vous [est destiné]. Que ne comprenez-vous pas ! ?}[135]

Le texte ironise aussi au sujet de l'accusation portée par les contradicteurs – ici contre Mahomet qu'ils accusent d'être un devin, un fou ou possédé et un

---

131 وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47) Q69, 44–47.

132 Par exemple : Q10, 108 ; Q26, 216.

133 قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ Q46, 10.

134 أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا Q4, 82.

135 لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ Q21, 10.

poète –, en faisant part de son interrogation sur les raisons qui font que leur argument est si mauvais :

> {Ou bien est-ce leurs rêves qui leur ordonnent [de dire] cela, ou bien sont-ils un peuple rebelle ? !}[136]

Ils ignorent aussi la puissance de Dieu :

> {Dis : « Dieu est capable de faire descendre un signe mais la plupart d'entre eux ne [le] savent pas ! »}[137]

Ils « ne suivent que leurs passions », sont des « menteurs », des « iniques », des « égarés », etc. Par exemple :

> {Vois comment ils t'ont donné des exemples et se sont égarés, et n'ont pu [trouver] de chemin !}[138]

Enfin, et surtout, le texte dénonce leur entêtement : de toute façon ils ne croiront pas. En effet, il est inutile d'essayer de les persuader. Le texte a des phrases comme : « même si…, ils ne croiraient pas »

> {Si Nous avions fait descendre sur toi une Ecriture sous forme de parchemin et qu'ils l'eussent touché de leurs mains, les dénégateurs auraient dit : « Ce n'est que sorcellerie manifeste ! »}[139]

Le texte coranique dit clairement qu'il est impossible de les changer. De toute façon ils disent que ce qu'ils ont trouvé chez leurs pères leur suffit :

> {Quand Nos signes clairs leur sont récités, ils disent : « Ce n'est qu'un homme qui veut nous détourner de ce qu'adoraient nos pères ».}[140]

> {Si on leur dit : « Venez à ce que Dieu a fait descendre, et à l'envoyé ! », ils disent : « C'est bien assez pour nous que la croyance où nous avons trouvé nos pères. »}[141]

Dieu a mis une fissure dans leurs oreilles. Ils sont sourds :

---

136 أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَٰذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ Q52, 32.

137 وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (37) Q6, 37b. Cf. aussi par exemple Q6, 91.

138 انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا Q25, 9 suite à un passage qui accuse Mahomet de forgerie et de sorcellerie.

139 وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ Q6, 7.

140 وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ Q34, 43a.

141 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا Q5, 104a.

> {Nous avons mis sur leur cœur des enveloppes pour qu'ils ne comprennent pas ; Nous avons mis une fissure dans leurs oreilles. S'ils voient un signe, ils ne croient pas en lui et même, s'ils viennent à toi, ils polémiquent avec toi. Les dénégateurs disent : « Ceci n'est que fables des anciens ! »}[142]

De telles affirmations se trouvent dès le début du Coran, aux troisième et quatrième pages :

> {Ceux qui ont dénié, que tu les avertisses ou non, vraiment, [c'est pareil] : ils ne croient pas ! Dieu a scellé leur cœur et leur ouïe ; sur leurs yeux est un bandeau. Ils auront un tourment immense ! (…) [Ils sont] sourds, muets, aveugles, et ne sauraient revenir [de leur erreur] !}[143]

Même lorsqu'ils exigent des signes, ils ne sont pas cohérents et sont entêtés définitivement dans leur incohérence. Le texte déclare que même si Dieu acceptait de donner un signe, les dénégateurs nieraient même ce signe :

> {S'ils voient un pan du ciel qui tombe, ils disent : « Des nuages amoncelés ! » Alors laisse-les, jusqu'à ce qu'ils rencontrent leur Jour, lors duquel ils seront foudroyés !}[144]

En dénonçant avec force leur orgueil, leur stupidité et surtout leur entêtement, de surcroît en affirmant de façon péremptoire qu'ils ne croiront pas, le texte fait clairement sentir au lecteur son hostilité envers les opposants de Mahomet.

Conclusions sur les polémiques impliquant Mahomet ou le Coran

Une remarque s'impose avant de tirer des conclusions de notre analyse. La voici : si nous avons présenté les types d'accusations et les types de réponses un à un pour en faciliter l'analyse, il ne faut pas oublier que dans le texte les éléments s'entremêlent. En voici un exemple, tiré du début de la sourate *al-Furqān* :

> {Les dénégateurs ont dit : « Ce n'est là qu'une mystification (*ifk*), qu'il [Mahomet] forge en se faisant aider par un groupe d'autres gens. » Ils se sont ainsi

---

142 وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ Q6, 25.

143 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7) (…) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18) Q2, 6–7, 18.

144 وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ (44) فَذَرْهُمْ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ (45) Q52, 44–45. Cf. aussi Q6, 7, 124.

> rendus coupables d'iniquité et de fraude. Ils ont dit encore : « Fables d'anciens ! Il se les écrit et elles lui sont dictées matin et soir ! ». Dis : « Celui qui connait le secret dans les cieux et la terre l'a fait descendre. Il est pardonnant et miséricordieux. » Ils ont dit : « Qu'a donc cet envoyé qui prend de la nourriture et circule dans les marchés ! Ah, si l'on avait fait descendre un ange sur lui, qui soit avec lui un avertisseur ! Ou bien si un trésor lui avait été lancé ! Ou bien s'il avait un verger pour en manger ! » Les iniques ont dit : « Vous ne faites que suivre un homme ensorcelé ! » Vois comme ils te donnent des exemples, se perdent et ne trouvent pas de chemin ! Béni soit Celui qui, s'Il veut, fera pour toi mieux [que] cela : des jardins sous lesquels jaillissent des fleuves. Et Il te fera des châteaux.}[145]

On voit ici le méandre des accusations faites par les contradicteurs : mystification, forgerie, aide par un groupe d'autres gens, fables d'anciens, écriture sous la dictée d'autres personnes, sorcellerie ; et au-delà, l'exigence de confirmations surnaturelles (ange, trésor, verger). Ces accusations se mélangent avec les réponses du texte ou de Dieu, et les accusations faites aux contradicteurs par Dieu : Dieu est omniscient, miséricordieux, peut donner bien plus que tout ce qu'ils exigent ; eux sont coupables d'iniquité et de fraude, d'argumenter faiblement et d'être égarés.

Le texte montre donc une stratégie très forte, puissante, qui traduit un vrai souci de se défendre et même d'attaquer les adversaires. Voici quelques premières remarques.

De l'analyse des stratégies de réponse aux accusations proférées contre Mahomet et contre le Coran, il ressort donc les catégories suivantes : négation et affirmation inverse ; acceptation de l'accusation suivie soit d'un retournement de la logique soit d'un déplacement du débat vers un autre sujet ; retournement de l'argument en accusation ; retournement du défi contre les accusateurs ; menace ; pardon de la part de Dieu ; déresponsabilisation du messager Mahomet, et enfin accusation d'orgueil, de stupidité et d'entêtement, dirigée contre les opposants, accusation qui mène à l'affirmation péremptoire qu'essayer de persuader les opposants est inutile. Ainsi, le contenu de ce discours est un refus très clair que l'on attribue au

---

145 وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا (4) وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (6) وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (8) انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (9) تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا (10) Q25, 4–10.

Coran des origines autres que divines. C'est donc une affirmation par la négative : le Coran n'a pas ces origines – démoniaques, humaines – mais il a bien une origine divine. Le Coran développe un discours autoréférentiel par un discours sur ce qu'il n'est pas. Il établit par cette négation la réalité de son origine divine.

Considérons maintenant certaines stratégies de réponse ayant une incidence plus marquée sur l'argumentation qui se dégage de ces passages polémiques.

Se dégage tout d'abord la notion de *défi*. Les accusateurs mettent Mahomet au défi de fournir un nouveau morceau d'Ecriture sainte, ou surtout, un signe en tant que confirmation surnaturelle de sa mission prophétique. Le texte met en avant ces lancements de défi par les contradicteurs pour y répondre à la fois par l'affirmation encore plus forte de la passivité du prophète – et donc sa non-responsabilité en la matière – et par le retour du défi aux accusateurs – les opposants sont à leur tour mis au défi d'apporter l'équivalent d'une Ecriture sainte ou d'un morceau d'Ecriture. Le texte affirme bien évidemment qu'ils ne parviennent pas à relever le défi et qu'ils n'y parviendront pas de toutes manières.

L'argumentation est aussi mise en relief par le dogme d'un prophète « passif », humain et donc incapable de produire une Ecriture sainte ou un signe, en contraste avec l'idée d'un Dieu omnipotent, qui est, seul, la source de l'Ecriture sainte et des signes. La conséquence de cet argument-phare est la déresponsabilisation totale du prophète devant les exigences de ses contemporains – et des auditeurs/lecteurs – : il n'a pas à répondre à ces accusations et à ces exigences puisque cela ne ressort pas de lui. Ce qui peut être vu comme une façon habile de se soustraire aux accusations et attentes.

En outre, il est à noter qu'une des principales stratégies de réfutation des accusations que le texte rapporte comme étant proférées par les opposants consiste à les accuser de ce qu'ils accusent. Ainsi les opposants sont-ils fortement accusés de « forger de toutes pièces » et de « dire des mensonges sur » Dieu et sur leurs Ecritures. Nous avons montré que cette composante du texte vient uniquement en outil de défense du Coran contre l'idée qu'il ait pu être écrit par Mahomet.

Enfin, un des points majeurs de la défense mise en place par le texte est paradoxalement l'attaque. Le texte attaque de front les opposants à Mahomet, et fait très clairement ressentir à l'auditeur ou au lecteur sa forte hostilité envers eux, par la dénonciation de leur comportement et la déclaration de l'inutilité qu'il y aurait à essayer de les persuader de croire en Mahomet, en sa mission et en son Ecriture. Le texte, en définitive, disqualifie l'utilité de tout dialogue avec eux.

En conclusion des types d'accusations, nous disions que le texte cherche à répondre aux attentes religieuses de l'auditoire, qui a une connaissance au moins partielle du judaïsme et/ou du christianisme. Nous avons vu que par la formulation des accusations, le texte montre un souci de prendre en compte les interrogations de l'auditoire ; par la formulation des réponses et des répliques à ces accusations, le texte fournit aussi des réponses aux attentes religieuses de cet auditoire. Deux hypothèses historiques s'offrent alors à nous. Soit l'auditoire possède les bases d'une culture judéo-chrétienne, et dans ce cas, il se pose effectivement le type d'interrogations mis en avant par le texte – il est important pour cet auditoire que le Coran soit vraiment d'origine divine, pour qu'il puisse y adhérer. Soit l'auditoire – et c'est le plus probable – est multiple : il contient à la fois des juifs, des chrétiens, ou des membres de sectes issues du judaïsme et/ou du christianisme, et des personnes n'ayant pas ou peu de culture juive ou chrétienne ; et un débat a pu s'engager entre les judéo-chrétiens et ceux qui ne le sont pas. Dans ce cas l'intention de l'« auteur » serait de fournir des arguments contre les positions des juifs et des chrétiens aux yeux de ceux qui ne l'étaint pas.

Ainsi donc, les passages polémiques concernant la mission de Mahomet et le Coran ont une forte visée autoréférentielle. Il s'agit d'ancrer l'affirmation de l'origine divine des récitations coraniques face à toute contestation.

3. L'apport des polémiques du passé

3.1. *D'autres mises en scènes polémiques : celles des prophètes antérieurs*

Dans le texte coranique sont insérées d'autres mises en scènes polémiques : les confrontations entre les prophètes antérieurs et leur propre auditoire. Le parallélisme avec l'opposition subie par Mahomet est frappant. Les anciens prophètes ont subi globalement les mêmes accusations que lui. Reprenons chacune de ces accusations.

L'accusation de sorcellerie – que l'on peut traduire également par le terme « magie » – frappe surtout l'action de Moïse (6 fois)[146], mais aussi Jésus (2 fois)[147]. Moïse est traité personnellement de sorcier (4 fois)[148], mais pas

---

146 Q7, 132 ; Q10, 76–77, 81 ; Q20, 57, 61, 69b ; Q27, 13 ; Q28, 36–37a.
147 Q5, 110 ; Q61, 6b–7a.
148 Q7, 109 ; Q40, 24b ; Q26, 34–35 ; Q51, 39.

Jésus. Ṣāliḥ[149] et Šuʿayb[150], prophètes non bibliques, sont traités d'« ensorcelés ». Enfin, le texte souligne que tous les envoyés sont systématiquement traités de sorciers par des opposants[151].

En revanche, le Coran ne contient pas de passages dans lesquels les prophètes du passé se trouveraient accusés d'avoir été inspirés par un démon ou d'être des devins. De même, aucun prophète antérieur n'est accusé d'être un poète, ni son action accusée d'être de la poésie.

Néanmoins, l'accusation liée au terme *mağnūn*, que l'on peut interpréter soit « possession par un djinn » soit « folie », leur est destinée. Elle concerne notamment deux fois Noé[152]. Cette accusation est qualifiée par le texte de « menace », et Noé déclare au verset suivant : « Je suis vaincu ! » et appelle Dieu à l'aide, ce qui montre que cette accusation est vraiment violente. Cette même accusation est également proférée par deux fois contre Moïse[153]. Enfin le texte expose clairement le parallélisme à ce propos :

> {Ainsi, nul envoyé ne vint à leurs prédécesseurs sans qu'ils disent : « [C'est] un sorcier (*sāḥir*) ou un possédé (*mağnūn*) ! » S'étaient-ils passé la consigne ? C'est un peuple rebelle. Détourne-toi d'eux [ô Mahomet] ! Tu n'as rien à te reprocher !}[154]

Le texte ironise même sur le comportement des dénégateurs d'antan et ceux du présent, se demandant s'ils se sont « passés la consigne ». Dieu ajoute à l'intention de Mahomet : « Tu n'as rien à te reprocher ! »[155], ce qui

149 Q26, 153.

150 Q26, 185.

151 Q51, 52–53. Cité ci-dessous.

152 {[Le peuple de Noé dit à son propos :] « Ce n'est qu'un homme possédé par les djinns ! (*bi-hi ğinna*) »} Q23, 25a.

{Avant eux le peuple de Noé a crié au mensonge : ils ont traité de menteur Notre serviteur ! Ils dirent : « Un fou ! (*mağnūn*) ». Il fut menacé.} Q54, 9.

153 {[Pharaon] dit : « Votre envoyé, qui vous a été envoyé, est vraiment un fou (*mağnūn*) ! »} Q26, 27. {Et [Pharaon] se détourna, sûr de sa puissance, et dit : « Un sorcier ou un fou (*mağnūn*) ! »} Q51, 39.

154 كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (52) أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ (53) فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ (54) Q51, 52–54.

155 Nous avons choisi de traduire ainsi la fin du verset 54, *fa-mā anta bi-malūm*, selon l'une des possibilités qu'offre la grammaire, mais contre l'avis des principaux commentateurs classiques – al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Zamaḫšarī, Ibn Kaṯīr – qui considèrent qu'il signifie que Dieu ne va pas blâmer Mahomet s'il s'écarte des dénégateurs alors qu'ils n'ont pas accepté favorablement le message qu'il était chargé de transmettre, et contre l'avis de J. Berque qui traduit « si tu veux rester sans blâme ». Nous considérons qu'on peut comprendre cette proposition comme exprimant une consolation de Dieu à Mahomet, comme s'il lui disait : « Ne t'inquiète pas de ce qu'ils disent, ô Mahomet, tu n'es ni un sorcier ni un fou, ta conduite n'est pas blâmable, tu n'as rien à te reprocher. »

confirmerait que derrière l'accusation de *maǧnūn* se cache une insulte. Cette idée est confirmée par d'autres accusations rapportées par le texte, qui montrent qu'il s'agit d'insultes. Nous voyons en effet Noé être traité d'« égaré »[156], Hūd de « stupide »[157], et Abraham de « plaisantin »[158]. Si c'est comme insulte que le mot *maǧnūn* est appliqué à Noé et Moïse, alors c'est également son sens lorsqu'appliqué à Mahomet.

Nous avions noté, à propos de l'accusation de « forgerie » concernant Mahomet, que cette accusation pouvait être divisée en plusieurs éléments : l'accusation de n'être qu'un humain, l'accusation d'avoir créé quelque chose, l'accusation de l'attribuer faussement à Dieu. Les prophètes antérieurs sont eux-aussi accusés de « n'être que des humains », une dizaine de fois[159]. Par exemple :

> {Les [membres du] conseil du peuple d'[un prophète anonyme], qui étaient dénégateurs, (…) dirent : « Celui-ci n'est qu'un homme comme vous, il mange de ce que vous mangez et il boit de ce que vous buvez. Si vous obéissez à un humain comme vous, vous êtes vraiment perdants ! (…) Il n'est qu'un homme, qui a forgé contre Dieu le mensonge, et nous ne le croyons pas ! »}[160]

Ensuite, l'accusation d'attribuer faussement à Dieu n'est pas non plus exprimée directement. Toutefois, elle est exprimée par *iftarā* « forger de toutes pièces » et ses synonymes[161], et par les termes signifiant « traiter de mensonge »[162]. En revanche, l'accusation d'écrire – notamment avec l'aide d'autres – n'est pas dirigée contre les prophètes du passé.

---

156 Q7, 60–61, 64.

157 Q7, 66–67. Le terme employé est *safāha* : stupidité, folie.

158 Q21, 55. Le terme employé est *lāʿib*, « qui joue ».

159 À Noé : Q23, 24a ; à un prophète anonyme Q23, 33–34, 38 ; à Moïse (et Aaron) Q23, 47–48 ; à trois envoyés anonymes envoyés à une cité Q36, 15–17 ; et à Ṣāliḥ Q54, 23–26 ; Q41, 14 ; à Hūd Q41, 14. L'accusation est portée à tous les prophètes en général : Q14, 10–12 ; Q21, 7–9 ; Q64, 6 ; et peut-être aussi Q67, 9–10, où les dénégateurs au Jour du Jugement Dernier, regrettent de ne pas avoir cru l'avertisseur venu à eux et d'avoir dit « Dieu n'a rien fait descendre », c'est-à-dire, sous-entendu, « Dieu n'a rien fait descendre sur un humain ».

160 وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا (…) مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ (33) وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ (34) (…) إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ (38) Q23, 33a, 33c, 34, 38.

161 Accusation adressée à Noé [ou bien à Mahomet faisant le récit des aventures de Noé] Q11, 35 ; à un prophète anonyme Q23, 38 ; à Moïse Q28, 36 ; à Jésus Q61, 7.

162 Moïse est traité de menteur Q40, 24 ; Noé aussi Q54, 9 ; Jésus Q61, 7 ; Ṣāliḥ Q54, 23–26 ; et les prophètes du passé en général Q34, 45, Q35, 4, 24 ; Q38, 14.

En outre, comme Mahomet, les prophètes antérieurs nient rechercher un avantage matériel par leur mission – ce qui montrerait, en sous-entendu, qu'ils se seraient eux-mêmes inventé une mission. Noé, Hūd, Ṣāliḥ, Loth et Šuʿayb déclarent chacun :

> {Je ne réclame pour cela nul salaire : mon salaire n'incombe qu'au Seigneur des mondes.}[163]

Nous avons vu que l'accusation d'origine humaine proférée contre le Coran était renforcée par la demande incessante d'une confirmation surnaturelle accompagnant la mission prophétique de Mahomet. Cette même demande est formulée aux prophètes Ṣāliḥ[164], Šuʿayb[165], et Moïse[166]. On réclame de Šuʿayb de faire descendre un pan du ciel, de la même façon qu'on le réclame ailleurs à Mahomet. Enfin les opposants des prophètes auraient préféré recevoir des messagers sous forme d'anges[167].

En ce qui concerne les réponses faites aux contradicteurs, les stratégies mises en place sont les mêmes – réfutation[168], menace[169], etc. On peut toutefois noter que, puisqu'il s'agit du passé, une des réponses – très courante – est bien évidemment la punition exécutée[170] ; les dénégateurs sont parfois déjà en enfer et regrettent leur comportement[171]. Nous avons donc globalement les mêmes types d'accusations que celles dirigées contre Mahomet, excepté pour la poésie, et les mêmes types de stratégie de réfutation.

3.2. *Analyse du rapport entre polémique du passé et du présent*

Ce parallélisme entre l'opposition à Mahomet et l'opposition aux prophètes antérieurs est fortement chargé de sens. Ceci en trois façons : à travers la mission de Mahomet, à travers le châtiment divin et à travers le refus d'une attitude.

---

163 وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ Q26, 109, 127, 145, 164, 180. Cf. aussi Q36, 21.
164 Q26, 153–158.
165 Q26, 185–188.
166 Q4, 153, cf. plus loin.
167 Cf. Q41, 14.
168 Par exemple Q36, 17.
169 Par exemple Q54, 26.
170 Par exemple Q23, 48 ; Q21, 9 ; Q23, 41 ; Q26, 120, 139, 158, 173, 189.
171 Q67, 9–10.

Même opposition à la mission

Le parallélisme est d'abord et avant tout parallélisme entre l'opposition à Mahomet et celle dirigée contre les prophètes d'avant. Lui, comme eux, sont dans une situation de confrontation à des opposants qui ne croient pas au message apporté. Par exemple :

> {S'ils te traitent de menteur, des envoyés avant toi – venus avec les preuves, les Ecritures saintes (*zubur*) et l'Ecriture lumineuse – ont déjà été traités de menteurs.}[172]

Or le but de ce parallélisme de situation est d'affermir le parallélisme entre la mission prophétique de Mahomet et celle des autres prophètes. Le parallélisme avec la mission de Moïse, notamment, est souligné plusieurs fois, par exemple :

> {Nous vous avons vraiment envoyé un prophète [Mahomet], qui témoigne vis-à-vis de vous, comme Nous avons envoyé à Pharaon un prophète.}[173]

Ainsi il s'agit, par ce parallélisme de situation et donc de mission, de confirmer fortement que Mahomet est vraiment un prophète. Un prophète comme les autres, et donc, un prophète tel que défini dans la prophétologie du Coran : un prophète dont le rôle d'édification morale est, comme les autres selon le Coran, l'exemple d'une soumission absolue aux « idées-phares » : Dieu est un et il ne faut pas adorer les idoles ; les morts vivront après la mort et seront jugés. Et aussi, un prophète dont, comme pour ses prédécesseurs, le message ne doit pas être dénié, ni refusé. Pour bien établir Mahomet dans ce rôle de prophète coranique, le texte choisit de raconter certains épisodes des aventures des prophètes antérieurs et leur donne de l'importance.

Moïse, le prophète du passé le plus présent dans le texte, a le premier rôle dans la définition de la mission de Mahomet. Le texte insiste particulièrement sur l'épisode dans la confrontation entre Moïse et les magiciens de Pharaon. Les cordes et les bâtons jetés par les magiciens se transforment en créatures – ce qui est sous-entendu dans le texte – ; le bâton de Moïse se transforme en serpent (ou dragon), et dévore les créatures suscitées par la sorcellerie des magiciens. Ces derniers reconnaissent la supériorité de la « magie » de Moïse et se soumettent à Dieu malgré l'opposition de Pharaon[174] ; il faut noter que leur « conversion » est absente du texte biblique.

---

172 فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ Q3, 184.

173 إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا Q73, 15.

174 Q26, 31–51 ; Q7, 103–126.

Cela rejoint nos conclusions à propos des histoires du passé. L'importance de cet épisode se révèle dans la profession de foi des magiciens :

> {La vérité éclata et faux fut ce que [les magiciens] faisaient. Ils furent alors vaincus et se trouvèrent humiliés. Les magiciens tombèrent prosternés et dirent : « Nous croyons au Seigneur des univers, au Seigneur de Moïse et d'Aaron ! » Pharaon dit : « Vous avez cru en Lui avant que je vous le permette ! (…) Bientôt vous saurez ! Certes, je vous ferai trancher la main droite et le pied gauche ! Certes, je vous ferai tous crucifier ! » [Mais les magiciens] répondirent : « Vers notre Seigneur nous allons retourner. Tu ne nous châties que parce que nous avons cru aux signes de notre Seigneur, quand ils furent venus à nous. Seigneur ! Verse en nous la constance et rappelle-nous à Toi soumis [c'est-à-dire : que nous mourrions en étant musulmans] ! »}[175]

Cet épisode fonctionne comme une preuve de la mission prophétique de Moïse, c'est-à-dire du fait qu'il est envoyé par le Dieu unique. Or Mahomet est, comme Moïse, accusé de sorcellerie. Ce parallélisme d'accusation spécifique suggère très fortement que ce qui est arrivé à Moïse est ce qui est en train d'arriver à Mahomet, qui est, dans le présent du texte, face à ses contradicteurs. Ce passage concernant Moïse vise alors à montrer à l'auditeur ou au lecteur que Mahomet est lui-aussi un prophète envoyé par le Dieu unique, et qu'il faut, comme les magiciens, se soumettre au Dieu unique – être musulman –, et reconnaitre la mission de Mahomet comme un signe de celui-ci.

Un autre exemple de l'utilisation des aventures de Moïse dans l'établissement de l'authenticité de la mission prophétique de Mahomet est le passage suivant :

> {Ils [les contradicteurs] n'ont pas estimé Dieu comme Il doit être estimé, car ils ont dit : « Dieu ne fait rien descendre sur un être humain ! » Dis : « Qui a fait descendre l'Ecriture qu'a apporté Moïse (…) ? » On vous a enseigné [dans cette Ecriture-là] ce que ni vous ni vos pères ne savaient. Dis : « Dieu ! » et laisse-les ergoter. Ceci [ce Coran] est une Ecriture que Nous avons fait descendre, bénie, déclarant véridique ce qu'il y avait auparavant [comme Ecriture].}[176]

---

175 فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (118) فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ (119) وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ (120) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (121) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (122) قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ (…) فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (123) لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ (124) قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ (125) وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ (126) Q7, 103–123a,c, 124–126.

176 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى (…)

Ces passages expliquent, mieux que dans les polémiques visant Mahomet, l'enjeu de l'accusation de « n'être qu'un humain ». Il est vrai que dans les polémiques concernant Mahomet, le texte réfute cette accusation en déclarant l'inutilité qu'il y aurait eu à envoyer un ange[177]. Mais ici, avec les polémiques du passé, l'« auteur » du Coran utilise, pour contrer l'argument des dénégateurs, l'idée que Dieu a déjà fait descendre une Ecriture sainte sur un humain auparavant – Moïse. Ce qui revient à affirmer que l'Ecriture apportée par Mahomet vient bien de Dieu. L'origine divine de la Torah sert à prouver l'origine divine du Coran, ce qui rejoint ce que nous avons montré dans la deuxième stratégie d'argumentation.

Un point est à noter à propos de l'utilisation des aventures de Moïse par le texte pour établir l'authenticité de la mission de Mahomet. Il est dit souvent que Moïse[178] et Mahomet apportent des signes (*āyāt*). Or ici, Moïse est accusé de sorcellerie par Pharaon lorsqu'il vient montrer à celui-ci les signes qui authentifient sa mission prophétique et l'unicité de Dieu. Ces signes sont des prodiges : le bâton devenu serpent qui avale les créatures des magiciens, la main de Moïse qui devient blanche, « les inondations, les sauterelles, les poux, les grenouilles et le sang »[179]. C'est pour ces signes que Moïse est accusé d'être un magicien ou un sorcier. Ce n'est donc pas pour l'Ecriture sainte qu'il apporte – d'ailleurs, selon la chronologie des récits bibliques et coraniques de Moïse, la révélation de la Torah à Moïse a lieu dans le Sinaï, donc après la controverse avec les Egyptiens. Le parallélisme avec Mahomet pourrait alors poser problème : au contraire de Moïse, Mahomet est accusé d'être un sorcier non pas pour ses prodiges – il n'en réalise pas – mais pour l'Ecriture qu'il apporte. Mais il n'en est rien. Le texte passe outre ce détail – qui apparaît aussi dans le parallélisme avec Jésus, dont les « preuves éclairantes », c'est-à-dire ses miracles et non l'Ecriture qu'il apporte, sont considérées comme de la sorcellerie par les opposants. L'« auteur » du texte coranique ne voit pas en ces différences un problème. Au contraire, il l'utilise pour assimiler l'Ecriture apportée à Mahomet à un

---

وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (91) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ .Q6, 91b, 91d–92a

177 Cf. Q6, 8–9, 111.

178 Cf. par exemple Q7, 103Q10, 75 ; Q11, 96–97 ; Q14, 5 ; Q17, 101 ; Q23, 45–46 ; Q28, 36 ; Q40, 23 ; Q43, 46.

179 Cf. Q7, 130. Le sang fait référence à l'eau changée en sang, dans le livre de l'Exode. Celui-ci énumère dix prodiges, les « dix plaies d'Egypte ». Le Coran en liste donc cinq, auxquels il faut ajouter le bâton, la main, la mer traversée à pied sec et l'engloutissement de Pharaon, pour parvenir aux neuf signes signalés en Q17, 103. Cf. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 402.

« signe », et sous-entendu, un prodige au même titre que ceux de Moïse et Jésus. Mahomet ne réalise pas de prodige mais le parallélisme construit par le texte entre sa mission et celle des prophètes antérieurs lui donne l'autorité d'un prophète qui en réalise.

Donnons encore un autre exemple du rôle joué par les polémiques du passé dans l'affirmation de l'authenticité et dans la définition de la mission prophétique de Mahomet. Noé se trouve confronté à des opposants. Ce dialogue semble pouvoir être lu en remplaçant « Noé » par « Mahomet » :

> {Nous avons envoyé Noé à son peuple. [Il lui dit :] «Je suis un avertisseur qui rend clair ! N'adorez que Dieu ! Je crains pour vous le châtiment d'un Jour cruel !» Le conseil de ceux de son peuple qui avaient dénié dit : « Nous ne te voyons que comme un humain semblable à nous. Nous te voyons seulement suivi, sans réflexion, par les plus vils parmi nous. Nous ne voyons en vous aucun mérite sur nous. Bien plutôt, nous pensons que vous êtes des menteurs ! » [Noé] répondit : « Ô mon peuple ! Que vous en semble ? Si je me conforme à une preuve éclairante venue de mon Seigneur, si un bienfait, échappant à vos yeux, est venue à moi de Sa part, devrai-je vous l'imposer alors que vous sentez de la répulsion pour elle ? Ô mon peuple ! Je ne vous demande pas d'argent. Ma rétribution n'incombe qu'à Dieu. (…) Mais je vois en vous un peuple sans loi. (…) Eh quoi ! N'allez-vous pas méditer ? Je ne vous dis pas : «J'ai les trésors de Dieu.» Je ne connais pas le Mystère. Je ne vous dis pas : «Je suis un ange !». (…) » Ils dirent : « Ô Noé ! Tu discutes avec nous et tu multiplies les discussions. Apporte-nous donc ce que tu promets, si tu es parmi les véridiques ! » [Noé] dit : « Dieu seul vous l'apportera, s'Il veut, et vous serez impuissants [à l'écarter] ! Mon conseil, si je peux vous conseiller, ne vous sera pas utile si Dieu veut vous jeter dans l'aberration. Il est votre Seigneur et vers Lui vous serez ramenés. » Ne disent-ils pas : « Il a forgé ceci ! » Réponds-leur : « Si je l'ai forgé, que sur moi retombe mon crime ! Mais moi je suis innocent de vos crimes ! »}[180]

On voit dans ce passage la reprise des accusations dirigées par ailleurs contre Mahomet – n'être qu'un humain, être menteur, avoir l'ambition

---

180 وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ (25) أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ (26) فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ (27) قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ (28) وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ (…) وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ (29) (…) أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (30) وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ (…) (31) قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (32) قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (33) وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (34) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ (35) Q11, 25–29a, 29c, 30b–31a, 32–35.

de s'enrichir par la mission[181], ne pas avoir de confirmation surnaturelle[182] comme les trésors de Dieu, ne pas être un ange, avoir forgé quelque chose de toutes pièces. Ce dernier reproche est particulièrement significatif du fait qu'à travers Noé c'est vraiment Mahomet qui est visé par le texte. Il est vrai que le verset 35 – à partir de « Ne disent-ils pas … » – peut être interprété comme un aparté du texte, sortant de l'histoire de Noé, et concernant Mahomet en train de raconter l'histoire de Noé. Cela est possible, mais pas certain. Peut-être même l'« auteur » du texte a-t-il laissé cette incertitude pour mieux suggérer cette identification. On retrouve cette logique dans les récits des autres prophètes : on peut lire un certain nombre de leurs paroles[183] comme provenant de Mahomet, et s'appliquant donc à sa propre situation, présente.

Par ailleurs, le parallélisme avec les autres prophètes permet de souligner la déresponsabilisation de Mahomet. En effet, cette passivité est commune à tous les messagers. C'est Dieu seul qui sait tout : l'envoyé n'est pas responsable du message, de son contenu, de sa forme, de son mode d'apparition. Tout vient de Dieu, dont on ne peut ni savoir les intentions ni prévoir le comportement. Par exemple :

> {Ils ont dit [aux prophètes] : « Vous n'êtes que des hommes comme nous ! Vous voulez nous détourner de ce que nos pères adoraient. Apportez donc une probation claire ! » Les prophètes leur ont dit : « Nous, nous ne sommes que des hommes comme vous, mais Dieu donne à qui Il veut d'entre ses serviteurs, et il ne nous appartient d'apporter une probation qu'avec la permission de Dieu. Que les musulmans s'appuient sur Dieu ! Ainsi, il ne nous appartient que de nous appuyer sur Dieu ! »}[184]

Notons enfin que dans cet exemple, comme dans tous ceux où il est question des prophètes en général, le texte donne du poids à un point particulier s'appliquant à tous les prophètes et qui sert à préciser ce qu'est la mission prophétique de Mahomet. Outre que ce sont des façons de répondre aux

---

[181] Ce qui est sous-entendu du fait que le prophète se défend de demander un salaire pour sa mission.

[182] Ce qui s'exprime ici à la fois par la réponse « Je ne connais pas le Mystère », et par la réclamation « apporte-nous ce que tu nous promets, si tu es d'entre les véridiques ! ».

[183] C'est le cas par exemple pour certains discours de Šuʿayb (cf. BAR-ASHER, « Shuʿayb », *DC*).

[184] قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (10) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (11) وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ Q 14, 10b–12a.

accusations proférées contre Mahomet, cela permet de situer la mission prophétique dans une normalité et dans une autorité reconnue. Donnons-en un autre exemple :

> {Il n'a appartenu à aucun envoyé de venir avec un signe, sinon avec la permission de Dieu.}[185]

Et tout comme nous l'avons vu dans notre partie sur le vocabulaire, les récitations de Mahomet sont appelés « signes » parallèlement aux prodiges accompagnant les prophètes. Mahomet n'est pas accompagné de prodiges : son « signe » c'est le Coran lui-même. Mahomet étant véritablement un prophète comme les prophètes d'avant, ce qu'il apporte comme message est bien d'origine divine et non pas de lui. L'utilisation de « l'argument du passé » vient renforcer, de façon puissante, l'argumentation en faveur de l'origine divine, composante essentielle du discours autoréférentiel.

Châtiment divin

Comme nous l'avons vu, le discours sur le passé est truffé de passages où l'on voit Dieu punir les opposants. Ce peut être dans le cadre des récits des prophètes comme dans les passages parlant des prophètes et des peuples sans les nommer – d'ailleurs ces derniers passages, souvent brefs, sont quasiment tous consacrés au châtiment divin, d'où leur appellation de *punishment-stories* par certains chercheurs. Or le parallélisme dressé entre Mahomet et les prophètes antérieurs dans la description de sa mission – et plus spécifiquement ici dans la description de ses controverses avec des opposants – vient de façon logique apporter un élément de taille : l'exemple du passé. C'est-à-dire, ce que nous avons dénommé « l'argument du passé », et qui consiste à dire : « Regardez ce qui est arrivé à ceux qui se sont opposés dans le passé ! Ils ont été punis ! », ce qui laisse entendre inévitablement : « Ne faites pas comme eux, sinon vous serez punis de la même façon ! ». C'est donc la mise en place d'une menace, très puissante puisque très présente. Elle est certes assez évidente, mais il nous a semblé important de l'énoncer ici brièvement, car elle est la conséquence principale du parallélisme entre la mission de Mahomet et celle des prophètes antérieurs. À travers elle, le lecteur ou l'auditeur est fortement incité à ne pas imiter les opposants d'antan.

Le texte ne cache absolument pas le fait que l'exemple du passé engendre la menace. Il invite à bien voir la punition subie par les opposants. Ainsi, par exemple :

---

185 وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ Q40, 78b.

> {Ils se sont moqués des envoyés auparavant et les moqueurs ont subi l'étreinte de cela même dont ils se moquaient. Dis : « Allez par la terre, et regardez quelle a été la punition des menteurs ! »}[186]

Dans le passage suivant, les dénégateurs ont vu l'exemple du passé mais ils n'ont pourtant pas accepté de recevoir la science des envoyés. Ils ne se sont soumis au Dieu unique qu'au moment de leur punition, mais c'était trop tard :

> {Eh quoi ! N'ont-ils pas parcouru la terre et considéré quelle fut la fin de ceux qui furent avant eux, qui étaient plus nombreux qu'eux, plus redoutables qu'eux, par la force et les ouvrages, sur la terre. De quelle nullité fut cependant ce qu'ils possédaient ! Quand vinrent à eux leurs envoyés, avec les preuves éclairantes, ils [ces gens] se réjouirent du [peu] qu'ils avaient de science, [mais] cela même dont ils se raillaient les étreignit ! Ayant vu Notre violence, ils s'écrièrent : "Nous croyons en Dieu uniquement, et nous abjurons ce que nous lui avions associé [auparavant] !" [Mais] leur foi ne s'est pas trouvée leur être utile, une fois Notre violence par eux constatée ! [C'est là la] coutume (*sunna*) de Dieu appliquée à Ses serviteurs. Et là, les dénégateurs ont été perdants !}[187]

Le texte utilise de fait assez souvent le thème du dialogue dans la vie de l'Au-delà de ceux qui sont en enfer avec ceux qui sont au paradis, ou avec Dieu. Ce cadre impressionnant et terrible donne du relief aux paroles échangées, qui concernent là encore le regret du comportement dans le bas-monde.

Ainsi le discours sur le passé vient très nettement « s'installer » dans le présent de Mahomet et de son entourage. Ce discours s'impose comme une menace à quiconque aurait l'idée de s'opposer à Mahomet et au message qu'il apporte. L'autoréférence consiste ici à affirmer que le Coran est un texte auquel on ne s'oppose que sous peine de châtiment.

---

186 وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (11) Q6, 10–11.

187 أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (82) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (83) فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (84) فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ (85) Q40, 82–85.

Même refus de l'attitude

Ce que nous venons d'écrire sur la menace peut être abordé sous un angle différent. Nous avions écrit plus haut, dans notre analyse des types de réponses faites aux accusations dirigées contre Mahomet, que le texte exprime qu'il est inutile d'essayer de persuader les dénégateurs. La présente analyse permet d'établir, au regard du passé, que les contradicteurs sont les mêmes à toutes les époques. Voyons par exemple le passage suivant. Il souligne que ceux qui s'opposent à l'Ecriture sacrée de Moïse s'opposent naturellement à l'Ecriture sacrée de Mahomet. Mais il montre aussi que les dénégateurs sont les mêmes ; dans ce passage on ne sait plus trop, à un certain point, si les dénégateurs qui parlent sont ceux qui s'opposent à Mahomet ou ceux qui se sont opposés auparavant aux autres prophètes :

> {Lorsque leur est venu le vrai [= le Coran] d'auprès de Nous, ils ont dit : "Que ne lui [Mahomet] est-il pas venu ce qui est venu à Moïse ?!" Mais n'ont-ils pas dénié ce qui est venu à Moïse auparavant ?! Ils ont dit : "Ce sont deux magiciens [sous-entendu : Moïse et son frère Aaron, ou bien Moïse et Mahomet][188] qui s'entraident !" Et ils ont dit : "Nous dénions tout !" Dis : "Apportez alors une Ecriture d'auprès de Dieu, qui guide mieux que ces deux [Ecritures]-ci [les *kitāb* d'avant], que je la suive, si vous êtes véridiques !" Et s'ils ne t'exaucent pas, sache qu'ils ne suivent que leurs passions. Et qui est plus égaré que celui qui suit ses passions hors de la bonne direction de Dieu ?! Dieu ne guide pas le peuple des iniques !}[189]

Ainsi le texte donne l'impression que les opposants d'antan et les opposants du présent sont les mêmes personnages.

Idem, dans le passage qui suit, l'histoire de Moïse sert de défense pour Mahomet face aux opposants juifs et chrétiens. Mais ce qui est aussi à noter, c'est que le texte met cette réclamation en parallèle avec la réclamation déplacée des Fils d'Israël envers Moïse, qui s'est soldée par un châtiment

---

188 On peut comprendre que les deux magiciens visés ici sont Moïse et Aaron, déjà dénoncés ailleurs dans le texte par Pharaon ou son conseil d'être « deux magiciens » – et cela nous semble la lecture la plus probable, parce que Moïse et Aaron apparaissent ensemble ailleurs, au duel. Il est aussi possible de comprendre qu'il s'agit de Moïse et de Mahomet : le texte renforcerait ainsi le parallèle entre les deux envoyés qui est de toute façon effectif ici. L'exégèse classique hésite entre les deux interprétations.

189 فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ (48) قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (49) فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (50) Q28, 48–50.

violent et immédiat. Et surtout, le texte ne cherche tellement pas à différencier les opposants des différentes époques qu'il parle d'eux comme s'ils étaient immortels : ils sont tués par la foudre mais ensuite continuent leurs actions :

> {Les gens de l'Ecriture te demandent de faire descendre sur eux une Ecriture du ciel ; or ils avaient déjà demandé à Moïse plus grand que cela, quand ils ont dit : « Fais-nous voir Dieu de façon manifeste ! » Et la foudre les a emportés dans leur tyrannie [ou : impiété]. Ensuite ils ont pris le Veau [d'Or comme idole], après que leurs soient venues les preuves. Nous leur avons pardonné cela et Nous avons donné à Moïse une probation claire.}[190]

Il est bien évident que le texte ne cherche pas à dire que les opposants sont immortels. Ce qu'il veut signifier par ce type de passage, c'est que l'attitude est la même quelle que soit l'époque. Ce ne sont pas tant les personnages réels – les opposants – qui sont visés par le texte, que leur attitude. Et leur attitude, c'est l'attitude d'opposition au prophète, qui se caractérise avant tout par un refus, une dénégation, de l'Ecriture (ou du message) apportée par celui-ci. C'est cette attitude de refus, permanente, qui est visée. Cela se trouve exprimé dans la phrase suivante ainsi que d'autres semblables, chaque peuple recevant son envoyé particulier :

> {Aucun prophète ne vient à eux sans qu'ils s'en moquent.}[191]

Cette hypothèse – le texte vise non pas tant les opposants que l'attitude de dénégation –, se trouve confirmée par le fait que le texte établit clairement qu'il est vain de vouloir changer le comportement des opposants, comme nous l'avons vu. Or s'il est impossible de les faire changer d'avis, ou d'attitude, alors c'est que ce ne sont pas eux qui sont visés. La polémique en cours ne concerne pas seulement les personnages présents dans la mise en scène mais au contraire dépasse le cadre de ces dialogues. En d'autres mots, ce que nous avions vu lors de notre étude des polémiques dirigées contre Mahomet, à savoir, qu'il est inutile d'essayer de faire changer d'avis les opposants, prend son sens dans la dimension intemporelle fournie par le parallélisme avec les récits du passé. Dans une vue « instantanée » de la polémique, l'« argument du passé » rend la situation de conflit présente à chaque instant ; les opposants sont immobilisés dans leur attitude.

---

190 يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا Q4, 153.

191 وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ Q15, 11.

Il y a donc un deuxième niveau d'argumentation : les personnes visées par la rhétorique du texte sont en fait les récepteurs du texte, et non les personnages qui paraissent dans le dialogue interne. Ce qui apparaît à première vue comme concernant un moment historique concret concerne en fait tout auditeur/lecteur du texte, à toute époque.

Nous prenons ici une position opposée à certains chercheurs[192] qui voient uniquement dans ces passages la rhétorique « concrète » du Coran qui s'appliquerait aux personnages du texte. Cela nous amène à une remarque plus générale, que nous avons pu constater à la lecture du Coran. Certes l'expression rhétorique du texte coranique est très souvent d'apparence concrète, voire très concrète. Mais il nous apparaît clair que ce « concret » est le concret de l'existence de l'auditeur ou du lecteur, et non celui des personnages présentés par le texte. En effet, plus ce que l'auditeur entend est d'apparence concrète, plus il est touché dans sa propre existence.

On a donc une très forte disqualification de l'attitude de doute et de l'attitude de dénégation, de refus. Cette disqualification de l'attitude de dénégation présente un lien avec deux points vus précédemment. Car elle est également dénigrement de la fausseté, de la malhonnêteté et même de la perversité envers Dieu et surtout envers la parole de Dieu. Cette perversité envers la nature, l'action et les paroles de Dieu se cristallise autour de plusieurs thèmes. Il s'agit du fait de mentir à propos du fait que Dieu est un (notamment en disant qu'il a des enfants), de mentir à propos de la capacité créatrice de Dieu et son omnipotence (en niant la vie des hommes après la mort et donc leur récompense ou punition) ; et enfin de mentir à propos de ses paroles lui attribuant tel ou tel texte qui n'est pas de lui (et cela inclut l'altération des Ecritures saintes ou de leur sens). On retrouve donc, dans cette perversité générale envers Dieu, le refus par les dénégateurs des trois points principaux du credo des prophètes : croire que Dieu est un et ne pas adorer d'idoles ou prétendre qu'il a des associés ou des enfants ; croire qu'il y a une vie après la mort et donc le jugement des actes avec pour conséquence le paradis ou l'enfer ; ne pas dénier les Ecritures apportées par les prophètes. Et on retrouve aussi dans cette accusation générale de perversité la disqualification de l'attitude envers les Ecritures saintes, qui a mené à l'accusation d'altération des Ecritures par les juifs et les chrétiens. Nous avons déjà évoqué cette logique.

Le dénigrement des contradicteurs de Moïse, notamment Pharaon, vise à prévenir tout refus et toute objection à l'autorité du Coran ; de même le

192 Ainsi par exemple ZEBIRI, « Polemic and Polemical Language », *EQ*.

dénigrement de la perversité et la déviation de sens de la Torah attribuées aux « juifs » vise à prévenir toute déviation du sens du Coran et toute mauvaise application de son message.

De plus, il n'est pas possible que le texte cherche à convaincre les dénégateurs. Les passages polémiques ne peuvent pas être l'image d'un dialogue sincère où les uns cherchent à persuader les autres par des arguments. C'est une véritable querelle qui va jusqu'à la disqualification de l'adversaire, la calomnie et même la menace, qui est d'ailleurs certitude : vous subirez le châtiment de Dieu. Le niveau de discours est donc autre chose qu'un dialogue : c'est une véritable attaque contre leur attitude. Cela se trouverait confirmé dans des passages discréditant le fait de polémiquer contre Dieu. Voici donc un trait particulier de l'autoréférence : en quelque sorte, le texte dit à l'auditeur :

> Attention à ton attitude envers le Coran ! Tu ne dois ni douter à son égard, ni le dénier, ni altérer son texte ou son sens, ni mentir au sujet de son contenu ! Cela ne sera pas toléré !

En définitive, le Coran fait usage de l'« argument du passé » pour :

– prouver son origine divine – en prouvant l'authenticité de la mission de Mahomet ;
– faire obstacle à toute tentative d'opposition, à la fois par la menace du châtiment et par le dénigrement de l'attitude de doute ou de dénégation – envers à la fois l'origine divine du Coran et la mission de Mahomet, qui sont les deux faces d'une même idée – et le dénigrement de l'attitude de perversité – envers l'unicité de Dieu, envers la toute-puissance créatrice eschatologique de Dieu, et envers les paroles de Dieu donc l'Ecriture.

Le Coran s'est donc servi d'un référentiel – le passé, ou plutôt les histoires en circulation concernant le passé. Cette utilisation a pris place tout particulièrement dans les passages à tonalité polémique : ici, nous constatons que nos conclusions à ce propos rejoignent en partie celles de Matthias Radscheit dans son analyse des passages polémiques[193]. Il argue que ces passages, et notamment ceux du « défi », servent à mettre en valeur le Coran, par l'inverse, comme un négatif. Nous ne nous sommes pas préoccupée, comme il l'a fait, de la question de l'*iʿǧāz*, mais nous saisissons comme lui la force argumentative de ces passages.

---

193 Radscheit, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen des Polemikpassagen des Korans*, 1996. Et cf. la recension de C. Gilliot.

Problème de l'utilisation du référentiel « passé »

Or, d'une façon identique à ce que nous avons pu établir à la fin de notre analyse de la deuxième stratégie (partie B), l'utilisation d'un référentiel peut poser problème : que faire si le référentiel change ? Ici cette question devient plutôt : comment faire pour que le référentiel reste bien circonscrit à ce pour quoi nous l'avons utilisé ?

Le référentiel est le passé, sous forme d'histoires en circulation dans la société. Le texte coranique re-raconte à sa manière ces histoires et les subordonne aux idées qu'il veut faire passer. Mais il ne peut pas totalement changer ces histoires. Il peut leur donner un sens nouveau – nous l'avons vu par exemple à propos du credo professé par les prophètes.

Il est un élément qui vient soutenir ces idées. Nous avons constaté l'absence de référence aux démons, aux djinns, aux devins et à la poésie à propos des prophètes bibliques. L'explication nous semble être que la poésie ne se trouve pas dans les récits bibliques en ce qui concerne les prophètes en question et que les démons, djinns, devins ne s'y trouvent que fort peu – à l'exception notable de la sorcellerie dans l'histoire de Moïse. Il est vrai que dans le Coran Noé et Moïse se trouvent traités de *maǧnūn*, qui peut, nous l'avons vu, signifier soit la possession par des djinns, soit la folie en tant qu'insulte. Cette accusation représente un élément rajouté aux récits bibliques. Si elle signifie la folie en tant qu'insulte, elle ne vient pas changer le cours du récit car de toutes façons Noé et Moïse y sont déjà insultés par ailleurs. Quoi qu'il en soit, il reste que l'absence de ces éléments dans les récits bibliques racontés par le Coran montre que l'« auteur » du texte s'est trouvé en quelque sorte obligé de composer avec le contenu de ces récits, ne pouvant ni trop en enlever ni trop en rajouter.

De même les récits non-bibliques liés à un patrimoine arabe préislamique, à savoir les récits concernant Hūd, Ṣāliḥ et Šuʿayb, contiennent des éléments concernant les djinns et démons, notamment le fait que ces derniers inspirent la poésie, et peuvent altérer le processus de révélation d'un texte sacré. Il semble aussi que le texte est « plus libre » d'intégrer dans les récits des éléments correspondant à la situation de Mahomet dans les récits arabes préislamiques que dans les récits bibliques, peut-être parce que ces derniers étaient plus développés et circulaient en étant basés sur des textes écrits et diffusés. Ou bien simplement, ces récits arabes préislamiques contenaient de tels éléments.

Par ailleurs, nous l'avons vu, lorsque, dans la comparaison, des détails de situation pourraient poser problème – comme pour l'exemple des signes de Moïse correspondant à des prodiges et non à une Ecriture –, le texte

coranique passe outre, dans une certaine limite. Tant que l'essentiel du message est préservé – la confirmation de la mission prophétique de Mahomet – il accepte dans ses propres récits des détails venus des récits antérieurs qui ne sont pas dans la ligne de son argumentation.

Ainsi, le Coran se sert vraiment de la mention de ce qui arrive aux prophètes antérieurs comme référentiel pour se définir lui-même, et gère les problèmes liés à l'utilisation de ce référentiel.

Aller-retour du « schéma prophétique »

Nous pouvons aller plus loin et établir que ce « schéma prophétique » de la description des anciens prophètes est en fait, d'abord et avant tout, celui de Mahomet. En d'autres mots : ce n'est pas le « schéma prophétique » des anciens prophètes qui s'applique à Mahomet, mais bien l'inverse : c'est le « schéma prophétique » de la description du rôle prophétique de Mahomet qui, dans le texte, sert de type, de schéma, de « moule », pour représenter ou décrire le rôle prophétique des prophètes du passé[194].

Pourtant, ensuite, c'est ce « schéma prophétique », revêtu en quelque sorte de l'autorité ou de la notoriété des prophètes du passé, qui sert en retour pour valider le rôle prophétique de Mahomet, décrit comme étant similaire au leur. Nous l'avons montré, le « schéma prophétique » des anciens prophètes joue à plein son rôle d'« argument du passé ». Le « schéma prophétique » inclut le dogme de la passivité de Mahomet et la disqualification des opposants ; c'est cette disqualification qui joue un rôle de menace et qui constitue l'argument du passé. Le texte dénonce d'ailleurs lui-même ceux qui cherchent à ne pas reconnaitre le parallélisme entre Mahomet et les prophètes antérieurs, c'est-à-dire à ne pas considérer Mahomet comme un prophète. Par exemple :

> {Ceux qui dénient Dieu et ses envoyés et qui veulent faire une distinction entre Dieu et ses envoyés et disent : « Nous croyons en certains [envoyés] et nous dénions certains », et qui veulent prendre un chemin intermédiaire [entre la foi et l'infidélité] : ceux-là sont vraiment les dénégateurs ; et Nous avons préparé pour les dénégateurs un châtiment avilissant.}[195]

---

[194] J. Jomier nous avait lancée sur cette piste, que nous avons depuis largement vérifiée. C. Gilliot parle de *preparatio prophetica* et A.-L. de Prémare de « monoprophétisme » (cf. Gilliot, « Narratives », *EQ*).

[195] إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (150) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (151) Q4, 150–151.

Le « schéma prophétique » sert, avec l'« argument du passé » mis en scène dans les polémiques, à enrichir l'autoréférence.

4. À travers la structure des sourates

Le lien entre polémiques concernant Mahomet et polémiques concernant les prophètes antérieurs se révèle également à travers la façon dont les éléments sont agencés au sein de chaque sourate. La méthode de rhétorique sémitique met à jour une structure assez souple mais clairement présente dans chaque sourate. Nous voudrions maintenant montrer par un exemple combien les liens entre polémiques concernant Mahomet et « argument du passé » sont présents, en nous inspirant de cette méthode.

Nous avons choisi la sourate *al-Šuʿarāʾ* (Q26). Son agencement souligne clairement le lien entre les histoires du passé, qualifiées de signes, et le conflit entre Mahomet et ses opposants. L'essentiel de la sourate est composé, au centre, d'une suite de récits concernant respectivement Moïse (v. 10–68), Abraham (v. 69–104), Noé (v. 105–122), Hūd (v. 123–139), Ṣāliḥ (v. 141–159), Loth (v. 160–175) et enfin Šuʿayb (v. 176–191). Au début se trouve une introduction métatextuelle (v. 1–2) suivie immédiatement d'un discours de Dieu sur une polémique avec les contradicteurs de Mahomet (v. 3–9). Et à la fin on retrouve une partie autoréférentielle qui se fond dans des commentaires sur la situation de Mahomet face à ses propres opposants (v. 192–210), suivie d'un passage sur les démons (210–213 puis 221–223) et les poètes (v. 224–227), deux sujets abordés dans les polémiques. Les v. 214–220, sont à nouveau une adresse de Dieu à Mahomet.

Dans le passage polémique du début, comme dans celui de la fin, Dieu s'adresse à Mahomet pour le consoler de l'incrédulité de ses opposants. Ces confidences faites par Dieu à Mahomet fonctionnent vraiment comme un aparté au théâtre : elles sont destinées en réalité à l'auditeur ou au lecteur du texte coranique pour lui faire comprendre ce que Dieu pense des incrédules. Dieu mentionne aussi les signes de la nature, qu'il a créés et dont il est sous-entendu que les dénégateurs ne les voient pas, puisque Dieu les accuse à nouveau d'être incroyants. Le sous-entendu est : comment peuvent-ils ne pas croire alors qu'il y a les signes de la nature ? Et ce sous-entendu s'étend aux récits qui suivent, eux-aussi qualifiés de signes par des phrases identiques.

Les sept récits de prophètes antérieurs – quatre bibliques et trois non-bibliques – sont construits selon une structure identique. Les deux premiers sont les plus longs, l'histoire de Moïse s'étalant sur 58 versets puis celle

d'Abraham sur 35 versets ; une certaine place y est faite pour les détails de leurs aventures, des dialogues avec d'autres personnages notamment.

Il s'agit bien d'histoires que Mahomet doit proclamer devant son public : le texte introduit l'histoire d'Abraham par

> {Proclame-leur à voix haute la nouvelle d'Abraham ! Lors, celui-ci dit à son père : … [et le récit commence].}[196]

L'histoire de Moïse est centrée sur le refus de Pharaon de reconnaitre le Seigneur des Mondes qui envoie Moïse, plus particulièrement dans la controverse entre Moïse et les sorciers de Pharaon. À la fin, Dieu sauve Moïse et son peuple qui traversent la mer, et fait périr les Egyptiens dans la mer. L'histoire d'Abraham commence par un dialogue entre lui et son peuple, dans lequel il prend position contre leur culte des idoles. Puis un monologue d'Abraham, prière à Dieu, constitue l'essentiel du passage, avec à la fin des paroles de regret des dénégateurs [que l'on suppose être les opposants à Abraham] lorsqu'ils se trouvent en enfer. L'histoire d'Abraham ne prend donc pas ici la forme d'un récit, mais plutôt d'une réflexion, par les confidences des protagonistes, sur le fait qu'il ne faut adorer que le Dieu unique sous peine de châtiment.

Les quatre autres récits ont tous une longueur d'environ seize versets, et présentent davantage de similitudes entre eux. Ils commencent par la phrase :

> {Le peuple de x … [nom du peuple en question] a traité les envoyés de menteurs ! Lors, y … [nom du prophète correspondant] (…) leur dit : « Que n'êtes-vous pas pieux ? ! Je suis pour vous un envoyé sûr ! »}[197]

Dans le dialogue avec leur peuple récalcitrant, les quatre disent : « Soyez pieux envers Dieu et obéissez-moi ! », puis « Je ne vous réclame pour cela nul salaire : mon salaire n'incombe qu'au Seigneur des univers ». Et les quatre récits se terminent assez rapidement par la punition des dénégateurs et les deux phrases suivantes :

> {Il y a vraiment en cela un signe, mais la plupart d'entre eux ne croient pas. Ton Seigneur est vraiment le puissant, le miséricordieux !}[198]

---

196 وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ (…) Q26, 69–70a.

197 Par exemple كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (105) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (106) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (107) Q26, 105–107.

198 Par exemple إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (121) وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (122) Q26, 121–122.

Or, ces deux phrases sont celles qui terminent le passage polémique visant Mahomet au début de la sourate (v. 8–9) : tout est un signe, mais les dénégateurs sont incrédules. D'ailleurs deux phrases-clefs de cette sourate sont :

> {Nulle cité n'a été anéantie par Nous sans qu'elle ait eu des avertisseurs}[199],

à laquelle répond, par avance, la phrase

> {Aucun rappel ne vient à eux, suscité par le Bienfaiteur, sans qu'ils s'en détournent !}[200]

Ainsi, les avertissements des prophètes cités ont été inutiles, et de même, les avertissements de Mahomet risquent de l'être. Et de même que les opposants aux prophètes cités ont été châtiés, de même les opposants à Mahomet le seront. C'est pour cela que les récits des aventures de ces prophètes sont qualifiés de « signes ».

En effet la mission de Mahomet est la même que celle des prophètes cités. La sourate, après ces sept récits, prend un ton autoréférentiel : ceci – ce Coran, qui contient ces récits – est une descente de la part du « Seigneur des univers » – justement le titre donné à Dieu dans les récits des prophètes présentés ici. D'ailleurs « ceci » – ces récits – se trouve dans les Ecritures des anciens. De plus, les attaques dirigées contre les prophètes antérieurs sont des attaques appliquées – ailleurs que dans cette sourate il est vrai – à Mahomet : être *maǧnūn* (possédé ou fou) (à Moïse), être un sorcier (à Moïse), être ensorcelé (à Ṣāliḥ, et Šuʿayb), être un menteur (à Noé et à Hūd), et n'être qu'un humain (à Ṣāliḥ). Ils demandent à Ṣāliḥ un signe et Šuʿayb un pan du ciel ; et ils disent à Hūd que ses admonestations sont inutiles. Toutes les accusations rejoignent des accusations proférées contre Mahomet en dehors de cette sourate ; mais les deux derniers points (demande de signe et inutilité du message) sont soulignés dans les passages concernant Mahomet face à ses opposants en début et en fin de sourate. Hormis leur intérêt narratif – réduit au minimum sauf en ce qui concerne Moïse –, les récits du passé ont essentiellement pour rôle de peser dans la confrontation présente entre Mahomet et ses opposants. L'effet de l'« argument du passé » est particulièrement renforcé dans cette sourate au moyen de l'émotion suscitée par l'impression qui s'en dégage, à savoir

199 وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ Q26, 208.
200 وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ Q26, 5.

que Dieu prend personnellement à cœur cette opposition, et rassure Mahomet à la fois par ces récits du passé qu'il lui demande de proclamer, et à la fois par des confidences qu'il semble lui faire, dans lesquelles il lui signifie qu'il n'est pas dupe du comportement des dénégateurs et qu'il les punira.

L'analyse des sourates Q52 et Q91, parmi de nombreux exemples, produisent des résultats similaires. Il apparaît, à travers les sourates concernées, que le discours sur le passé d'une part et les passages polémiques entre Mahomet et ses opposants d'autre part sont à dessein utilisés ensemble dans un souci argumentatif.

Conclusion sur la stratégie C : rôle prophétique et polémiques

Nous avions déjà mis en évidence, en II.A, ce que nous avons dénommé l'« argument du passé » en analysant le discours du Coran sur le passé. Ici, nous avons montré la façon dont l'« auteur » du texte coranique a mis en scène cet « argument du passé » dans son argumentation autoréférentielle. Cet « argument » dresse un parallèle constant entre les situations du passé et la situation contemporaine de Mahomet. Celui-ci fait face aux mêmes situations d'opposition que les prophètes antérieurs. Le texte coranique n'hésite pas à souligner lui-même le fonctionnement de ce parallélisme et de cet « argument du passé ».

Les passages polémiques pourraient laisser croire, à première vue, que le dogme de l'origine divine du Coran est défié, parce qu'ils mettent en scène un affrontement à ce sujet entre Mahomet et ses opposants. En réalité ils constituent une manœuvre très bien orchestrée pour établir et confirmer ce dogme. L'« auteur » du texte a mis en scène des accusations et des attentes à propos de l'origine du Coran, et cette mise en scène lui permet alors d'argumenter et de polémiquer dans toute la latitude qu'il souhaite. En effet l'enjeu – et la conséquence, parce que l'argumentation est réussie – des passages polémiques est indubitablement la réaffirmation sans faille de l'origine divine du Coran. Cette réaffirmation se construit principalement sur trois éléments :

- d'une part la négation des origines autres que divine,
- d'autre part l'affirmation de l'authenticité de la mission prophétique de Mahomet,
- et enfin la disqualification de l'attitude d'opposition.

Les auditeurs/lecteurs sont donc fortement invités à croire en ce message, à ne pas mettre en doute son origine, à croire en l'authenticité de la mission de Mahomet et à ne pas adopter d'attitude négative envers le dogme sur Dieu, son action et sa parole. On constate aussi un souci de l'« auteur » du Coran de fournir à ses auditeurs ou lecteurs déjà croyants des outils dogmatiques permettant de faire face à des idées présentes dans le milieu où apparaît le Coran.

La relation, étudiée dans cette « troisième stratégie d'argumentation », entre les prophètes antérieurs et Mahomet, est la même que la relation entre les Ecritures antérieures et le Coran étudiée dans la « deuxième stratégie d'argumentation ». Notamment, l'importance de Moïse ici – pour définir le rôle de Mahomet – vient en parallèle à l'importance de la *tawrāt* pour définir le statut du Coran. Et cette relation est celle du rapport à un référentiel : les prophètes précédents sont également un référentiel.

Donc notre hypothèse – à savoir, que les passages dits polémiques mettant en scène des dialogues entre Mahomet et ses opposants ont, avant tout, non pas une fonction d'enseignement moral détaillé, mais une fonction *d'argumentation* – se trouve confirmée, et cette fonction d'argumentation se révèle autoréférentielle. L'Histoire n'est abordée que pour servir la fonction argumentative destinée aux auditeurs et lecteurs actuels, contemporains du texte. Le parallèle entre ce qui arrive à Mahomet et aux prophètes d'antan revient à effacer la notion de temps qui passe, d'Histoire : le texte coranique devient alors valable à chaque instant.

D. L'ARTICULATION DES TROIS STRATÉGIES ET LES PROCÉDÉS RHÉTORIQUES

Aucune de ces trois stratégies (A, B et C) n'est séparée des deux autres. Considérons comment tout cela s'articule, en évoquant d'abord deux éléments très présents qui servent de « ciment » à l'articulation des trois stratégies : l'aspect que nous appelons « binaire », et un certain nombre de procédés rhétoriques.

1. L'aspect « binaire » du discours coranique

Le texte va encore plus loin. La disqualification des attitudes des dénégateurs est renforcée et absolutisée par un autre élément, qui parcourt tout le corpus : l'opposition « binaire » entre ce qui est positif et ce qui est négatif.

1.1. *Etendue de la « binarité »*

Nous avons vu dans la partie sur le vocabulaire, en quoi le vocabulaire décrivant le Coran se construit sur une binarité très présente (partie I.B.3.1, p. 164 ss.). Nous y avons déjà étudié en détail trois types de binarité :

- La binarité « guidance/égarement » : La notion de bonne ou mauvaise guidance imprègne une partie significative du texte. Le Coran et les Ecritures antérieures participent du fait que Dieu guide sur le bon chemin, alors que ceux qui refusent ces Ecritures sont les égarés ; cela renforce la vision négative à leur propos.
- La binarité « bienfait/malheur » et « récompense/châtiment » : Cette binarité concerne ce que Dieu donne : il s'agit soit de bienfaits et de récompenses pour les victorieux, soit de calamités et de châtiments pour les iniques ou dénégateurs.
- La binarité « clarté/ténèbres » : Dieu mène les hommes des ténèbres à la lumière, et le fait au moyen des Ecritures et notamment du Coran, qui rend toute chose claire.

Nous abordons maintenant une quatrième binarité, qui est davantage liée à l'argumentation concernant l'adhésion au Coran : la binarité « foi/dénégation », « certitude/mensonge ».

Nous avons vu que dans les passages polémiques concernant Mahomet et concernant les prophètes antérieurs, ainsi que dans les brèves mentions générales du passé, le texte fustige les dénégateurs, les associateurs et les iniques. Leurs actions et leurs attitudes sont dénoncées comme très mauvaises. Et en face, le texte montre les croyants et ceux qui font les bonnes œuvres. Le vocabulaire se décline en racines de mots dont le sens est lié à la foi et à son rejet. Notons que dans ces racines, ce sont presque toujours les verbes, qualifiant l'action des gens, qui sont les plus employés, suivis des noms ou adjectifs au masculin pluriel, qualifiant des groupes de gens.

L'idée la plus courante est le concept de foi, exprimé par le nom *īmān* (45 fois) avec ses dérivés, le verbe « croire » (*āmana*) qui est très utilisé (530 fois) ainsi que le participe actif ou substantif « croyant » *mu'min*, pl. *mu'minūn* (228 occurrences dont la plupart au masculin pluriel). Selon certaines hypothèses, *mu'minūn* aurait d'abord signifié

> ceux qui se sont portés garants les uns des autres en établissant entre eux un pacte de sécurité mutuelle en cas d'agression et de guerre, et qui peuvent se « fier » en cas de guerre.[1]

Un autre terme est *muttaqūn*, « ceux qui sont pieux » (43 fois), et le verbe dérivé (66 fois) ainsi que son attribut *taqwā* « la piété » 17 fois ; à la piété sont associés « ceux qui donnent des aumônes et font la prière rituelle ». Un terme quasiment équivalent à *mu'min* est le terme *muslim*, employé 42 fois, principalement au masculin pluriel. Le substantif *islām* est employé seulement 8 fois, et le verbe *aslama* « se soumettre » 22 fois. En face de ces trois racines de mots se trouvent l'idée de dénégation exprimé par le terme *kufr* « dénégation, refus, rejet, fait de ne pas apporter crédit à quelque chose ou de ne pas croire quelqu'un » (39 utilisations) avec ses dérivés : le participe actif *kāfir* (« dénégateur ») très utilisé (154 fois : six fois au singulier mais très souvent au pluriel : *kāfirūn* 127 fois, *kuffār* 20 fois et *kafara* une fois), et les formes verbales tirés de *kafara* « dénier, refuser, ne pas apporter crédit à » (257 fois). À *kufr* est associé le terme *širk* (fait d'associer à Dieu un associé), 5 fois, ainsi que le verbe *ašraka* (71 fois), le participe actif ou nom correspondant *mušrik*, pl. *mušrikūn* (49 fois surtout au masculin pluriel) et les [dieux] « associés » *šarīk* pl. *šurakā'* (41 fois dont la plupart au pluriel).

[1] De Premare, *Les Fondations de l'islam*, p. 93. Cela semble être le cas dans le texte de la charte de Yaṯrib, pacte entre les gens de Médine et les qurayshites qui aurait été conçu par Mahomet dans les premières années de l'hégire. A.-L. de Prémare note que Dieu lui-même est appelé *mu'min* dans le Coran précisément dans le sens de garant de la sauvegarde individuelle et collective.

Les croyants et musulmans sont souvent associés à « ceux qui font le bien » (*ṣāliḥūn*) 128 fois[2]. On trouve ici plusieurs racines, dont celle du bien ou du bon (*ḥ-s-n*) ainsi que tout un vocabulaire de la politesse, de la pudeur, de la bienséance, du fait d'agir selon les convenances, etc. En regard se trouve tout le vocabulaire du vice, de l'iniquité : les iniques (*ẓālimūn*) (135 fois, la plupart au masculin pluriel donc désignant les personnes)[3], les criminels (*muǧrimūn*) (52 fois), les pervers (*fāsiqūn*) (38 fois), les orgueilleux (plusieurs termes, 13 fois). On a bien sûr pour chaque terme respectivement les verbes et les substantifs correspondant, dont le plus employé est « commettre l'iniquité » *ẓalama* (110 occurrences). Ces gens commettent les mauvaises actions (*sayyi'āt, sū'*), se moquent (*istahza'a*), disputent (*ḥāǧǧa*), sont sourds, muets, aveugles, etc.

Enfin, aux croyants sont associés ceux qui sont véridiques (*ṣādiqūn*) (60 occurrences)[4]. La foi est une certitude, exprimée par la racine ṣ-*d-q* – celle de la véracité comme ṣ*ādiqūn* –, la racine *š-h-d* – celle du témoignage, Dieu suffisant comme témoin du rôle prophétique de Mahomet[5] – et la racine *y-q-n* (*yaqīn*)[6]. La certitude et la véracité sont aussi exprimées par le terme *ḥaqq*, mot très polysémique et surtout, très employé (247 fois, dont 90 fois en complément de manière).

Comme nous l'avons vu précédemment[7], le vocabulaire de la vérité est de fait un vocabulaire de la certitude et de véracité, concernant toutes deux la foi. Face à ce terme se trouvent donc les notions de doute et de mensonge, concernant également la foi. La notion de doute est doute en l'authenticité de l'origine divine du Coran, et doute quant à la véracité de ce qu'il énonce. Cette notion est exprimée par les termes suivants et leurs dérivés : *šakk* (15 occurrences et aucun autre mot de la même racine) ; *rayb* (18 fois et 17 termes de même racine en ce sens), *miria* (5 fois et 14 autres termes de même racine

---

[2] Ce nombre contient les emplois du singulier *ṣāliḥ*. Celui-ci est utilisé 36 fois dont la plupart en tant que complément du verbe faire, dans le sens de « qui a bien agi », « qui a fait de bonnes actions » ; le féminin pluriel est également beaucoup utilisé dans le même sens, signifiant « les bonnes actions ».

[3] Auquel on peut ajouter 16 fois le comparatif *aẓlām*, dans l'expression « qui est plus inique que celui qui … »

[4] Sur ces 60 occurrences, un certains nombres sont employés non pas pour parler de ceux qui sont véridiques, mais pour pousser un interlocuteur à exécuter ou prouver ce qu'il dit, dans un dialogue : *in kuntum ṣādiqīn* « [faites-le], si vous êtes véridiques ! ».

[5] Cf. par exemple Q13, 43.

[6] On peut constater l'absence des racines ṣ-*ḥ-ḥ*, (« être bon, sans défaut, correct, authentique ») et *'-k-d* (dont le second sens est « raffermir, consolider le sens d'un mot »).

[7] Cf. notre analyse, concernant notamment le terme *ḥaqq*, dans la partie I.B.3.5, p. 177 ss.

qui portent l'idée d'émettre des doutes et de polémiquer). Ils conjecturent (le substantif *ẓann* « conjecture » est employé 18 fois) et suivent leurs passions (*ahwā'*) ou leurs appétences (*amānī*), leurs propres pensées subjectives en quelque sorte. La notion de mensonge est très présente. En face des croyants véridiques se trouvent bien sûr les menteurs (*kāḏibūn* 32 fois et *kaḏḏāb* 7 fois). Mais plus présents qu'eux sont ceux qui traitent – faussement – les autres de « menteurs », ou les paroles des autres de « mensonge » (*mukaḏḏibūn* : 21 fois) ; en effet le verbe *kaḏaba* « mentir » est utilisé 11 fois, mais le verbe *kaḏḏaba* « traiter de menteur, crier au mensonge » est utilisé 176 fois. Et avec eux, les hypocrites (*munāfiqūn*) (27 fois), ceux qui forgent de toutes pièces et prétendent certaines choses ; ils complotent (*makara*) ou trichent contre Dieu ; ils donnent de faux arguments, etc.

Ainsi la certitude des croyants consiste avant tout à reconnaitre pour véridique – à l'opposé de « traiter de mensonge » –, et être certain – à l'opposé de toute spéculation subjective qui mène au déni, au refus, ou à l'associationnisme. Cette certitude des croyants est associée à un bon comportement et s'oppose à l'iniquité et à la perversité. La foi et son rejet sont très souvent abordés, parallèlement au sujet de la bonne et mauvaise conduite. Le contenu de cette foi – « croire en quoi ? » – ne l'est que modérément. Peu de passages donnent la définition de cette foi[8], tandis que nombreux sont les passages qui insistent sur le fait de vivre cette foi (reconnaissance de véracité et certitude) qui est piété et comportement moralement bon, et sur l'opposition avec l'attitude inverse, la dénégation et le fait de traiter de mensonge, qui sont impiété et vice.

1.2. *Conséquences de la binarité*

Ce qui nous intéresse dans cette opposition binaire, c'est qu'elle catégorise les éléments liés à la foi ou à la dénégation selon un jugement de valeur : les éléments sont positifs ou négatifs. Ainsi tout le vocabulaire qui concerne l'acceptation ou le refus du Coran est classé de façon impérative dans l'une ou l'autre catégorie, positive ou négative. Les binaires ne sont toutefois pas toujours égaux : l'accent est souvent mis plus sur un côté que sur l'autre, en général sur l'aspect négatif, comme menace. Soulignons quelques conséquences de cette binarité.

---

[8] Nous avons vu plus haut qu'elle concerne trois éléments : l'unicité de Dieu – et donc de ne pas lui associer d'idoles ; la vie des morts après leur mort – et donc le Jugement des actes par Dieu, au Dernier Jour ; l'authenticité de la mission prophétique de Mahomet – et donc l'origine divine du Coran.

L'aspect positif et clair du Coran

Une première conséquence de cette binarité est bien évidemment l'aspect positif du Coran, que nous avons déjà souligné dans la partie sur le vocabulaire[9] mais qu'il nous semble important de mentionner ici. L'aspect positif attribué aux récitations coraniques est visible de façon évidente par son origine, divine, donc connotée très positivement. Par ailleurs, le Coran, comme toute Ecriture sainte, est clarté et lumière. De plus, nous l'avons signalé, plusieurs racines sont utilisées pour exprimer la clarté du texte, et le fait qu'il est « facile à comprendre ».

Or la logique « binaire » du Coran mène à l'exaspération de l'opposition entre ce Coran positif, clair, usant de paraboles, exposé en détail, facile à comprendre, en langue arabe, et le fait que les dénégateurs ne le comprennent pas. Puisque le Coran est si clair et si facile à comprendre, alors, si les dénégateurs ne le comprennent pas, c'est assurément qu'ils sont stupides, ou alors, qu'ils le font à dessein : ils sont entêtés ou même pervers. Ainsi l'aspect négatif de l'attitude de dénégation se trouve renforcé.

Eschatologie

La dimension eschatologique de cette binarité est elle aussi assez évidente, surtout en ce qui concerne l'opposition « récompense/châtiment ». On pourrait détailler plus encore tous les aspects de cette vision coranique du rapport de l'homme à la foi. Mais ce qui se dégage de cette vision, c'est avant tout que l'attitude de l'homme – soit négative, soit positive – a des conséquences respectivement très négatives et très positives. Le rapport à la foi est inexorablement lié par le texte à la Vie dernière et la binarité renforce le poids de cette assertion vis-à-vis de la propre vie de l'auditeur[10]. À ce propos, il faut bien noter que le côté négatif – l'attitude négative et ses conséquences eschatologiques négatives – est beaucoup plus présent en quantité (en nombre d'occurrences) que le côté positif.

---

[9] Partie I.B.3, p. 164–180.

[10] R. Gwynne note de même que : « Some of the clearest pairs of opposites reinforce the contrast between the fates of the saved and those of the damned. » GWYNNE, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning*, p. 142. Elle ajoute : « If the Qur'ān may be called in rhetorical terms a single enormous contrast between God and his creation, in logical terms it is a single enormous disjunction between true belief and error. This is not to deny that there are intermediate stages and compatible alternatives in certain subsets of thought and action; but in the end all paths will have one of two ends : the Garden or the Fire. » p. 184.

Le discours sur le futur eschatologique sert donc à agir sur le présent, c'est-à-dire sur le rapport actuel de l'auditeur ou du lecteur au texte coranique. C'est dans une perspective eschatologique que l'auditeur ou le lecteur est très fortement incité à choisir son comportement envers le Coran, et à choisir bien évidemment de le reconnaitre comme Ecriture sainte c'est-à-dire issue de Dieu. Ainsi le futur sert-il de référentiel pour l'autoréférence coranique, au même titre que le passé. Il a l'avantage d'être un référentiel qui ne peut pas « changer » – qui peut prétendre connaitre le futur, surtout au-delà de la mort ?

Seulement deux alternatives

Le tableau du monde que dessine le texte coranique à propos de l'attitude des hommes envers Dieu, le rôle prophétique des prophètes et leur message est eschatologique. Et cette eschatologie est binaire. Ainsi ce tableau met les auditeurs ou les lecteurs du texte devant seulement deux possibilités. Le raisonnement est enfermé dans ces deux possibilités, l'une négative l'autre positive. Cette méthode rhétorique mérite qu'on s'y attarde.

Elle présente d'une part les traits d'un raisonnement « par induction », c'est-à-dire du cas individuel pour accéder à l'universel, dans lequel il y a « appel aux faits » et « division du champ de la thèse en diverses parties qui sont successivement examinées », et où

> l'examen successif des parties du domaine (…) crée l'impression que le tour de la question a été effectué. En outre intervient un effet de *masse* qui pèse sur l'adhésion. C'est ce qui se passe quand un polémiste examine les différents secteurs d'activité d'un chef de gouvernement, mentionne ses échecs dans chacun d'eux et conclut d'une façon générale à son incompétence.[11]

Ici l'« appel aux faits » est tout simplement ce que nous avons appelé « l'exemple du passé », le texte disant : « Voyez ce qui est arrivé aux dénégateurs : ils ont été punis. » L'« effet de masse » est produit par l'accumulation de ces exemples. Et la question dont le texte coranique montre qu'il a fait le tour est ici le rapport de l'homme avec les Ecritures apportées par les prophètes. Le texte montre bien que la question est épuisée en deux possibilités seulement, et donne ainsi l'impression qu'il a traité toutes les situations possibles.

Cette méthode rhétorique présente d'autre part les traits d'un raisonnement « par élimination », qui

---

[11] Oleron, *L'argumentation*, p. 45.

> donne l'impression d'avoir examiné toutes les possibilités et de n'avoir retenu que celle qui s'imposait. Impression qui peut être illusoire dans la mesure où toutes les possibilités n'ont pas été examinées et où, à la limite, une liste exhaustive ne peut être dressée.[12]

Cette méthode, dans ce cas, concerne seulement deux possibilités, l'une négative et l'autre positive, la positive s'imposant comme la seule souhaitable : l'une dont le texte met en avant tout l'aspect négatif et surtout l'horizon eschatologique détestable qui attend celui qui choisit cette première possibilité, et l'autre dont le texte met à l'inverse en avant l'aspect positif et l'horizon eschatologique positif qui attend celui qui la choisit. Le choix entre les deux possibilités n'est pas égal : le texte pousse fortement le lecteur ou auditeur en faveur d'une des deux possibilités au détriment de l'autre. Le texte en appelle au raisonnement de ses auditeurs ou lecteurs tout en enfermant ce raisonnement dans seulement deux possibilités. C'est ce que dit aussi J. Jomier d'une façon générale à propos du style coranique :

> Le style, en présentant l'affaire comme l'opposition tranchée de deux attitudes, emporte l'adhésion de ceux qui n'ont pas l'idée de faire les distinctions nécessaires.[13]

C. Gilliot a constaté cette binarité dans les récits du passé et écrit qu'elle serait liée à leur nature de mythe[14]. La binarité s'étend à tout le texte coranique.

1.3. *Conclusion*

Avec force, l'aspect binaire du texte coranique pose le lecteur ou l'auditeur devant l'obligation de choisir entre deux attitudes. Non seulement celui-ci se trouve devant un choix entre deux alternatives seulement, mais en plus le texte argumente très fortement dans le sens du bon choix – c'est-à-dire de l'acceptation totale du Coran comme unique parole de Dieu. En conséquence, l'auditeur ou le lecteur n'a pas vraiment le choix : le texte sous-entend qu'il lui faudrait être particulièrement pervers pour choisir le mauvais chemin. La bonne attitude, celle de la foi, est d'autant plus valorisée que la mauvaise attitude est dénoncée.

---

[12] OLERON, *L'argumentation*, pp. 46–47.

[13] JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, n. 1 p. 183.

[14] « [The] binary oppositional forms [of narratives], peculiar to the myths, puts the listener/reader in a state of ethical or theological decision or choice concerning his or her own status ». GILLIOT, « Narratives », *EQ*.

2. Des procédés rhétoriques pour soutenir le tout

Sans prétendre ici à une étude exhaustive des procédés rhétoriques utilisés dans le texte coranique[15], il nous a semblé indispensable de présenter les principaux procédés car ils jouent un rôle déterminant dans la façon dont le Coran se présente lui-même, c'est-à-dire, en définitive, dans la façon dont l'auditeur ou le lecteur comprendra ce qu'est le Coran et ce que cela implique pour lui. Abordons tout d'abord les apartés et commentaires (3.1), puis les sous-entendus (3.2), et enfin divers autres procédés qui renforcent ce qui est dit (3.3).

2.1. *Apartés, commentaires et « voix du texte »*

Le procédé principal consiste en l'utilisation de petites phrases énoncées par « la voix du texte », qui sont de petits commentaires rapides et sans appel sur ce qui vient d'être énoncé par le texte. Ce sont des petites phrases autorisées qui « distribuent les bons et mauvais points » à propos de ce qui vient d'être dit. Nous les appelons les « apartés » et les avons déjà mentionnés plus haut. Nous voulons simplement ici mettre leur rôle rhétorique en évidence.

Types d'apartés

Rappelons d'abord les différentes formes qu'ils prennent : commentaires sur les histoires des prophètes du passé, commentaires sur les prescriptions, commentaires sur les paraboles ou comparaisons et enfin introduction ou conclusions de sourates ou de parties de texte.

1. *Récits du passé*
Nous avons déjà signalé que de nombreux récits du passés, même très courts, sont introduits ou le plus souvent suivis d'un petit commentaire énoncé par « la voix du texte ». Nous voulions simplement souligner que le texte se permet très souvent ces « prises de recul » envers l'histoire qui vient d'être racontée, ou le récit auquel il vient d'être fait allusion, et que, ce faisant, le texte rehausse tel ou tel trait des personnages du récit, notamment l'aspect négatif des personnages négatifs.

[15] Certains procédés rhétoriques du Coran sont analysés d'une façon particulière par Marie-Thérèse Urvoy (Urvoy, « De quelques procédés de persuasion dans le Coran », repris dans *L'action psychologique dans le Coran*). Elle présente des procédés « rythmiques », « structurels », « subliminaux » et « argumentatifs ».

Qui plus est, comme nous l'avons vu, les récits du passé sont souvent qualifiés de *āyāt* « signes » ou de *ḏikr* « rappel ». La fonction de ces récits est ainsi soulignée par le texte : ces récits doivent servir de signe, de rappel, d'avertissement à l'auditeur ou au lecteur.

2. *Présentations de prescriptions*

Ces passages sont peu nombreux. Le texte énonce des prescriptions concernant le mariage, le divorce, les relations sexuelles, l'alimentation et le jeûne, les serments non tenus. Par exemple :

> {Dieu ne vous tient pas grief pour le verbiage, mais Il vous tiendra grief de ce que vous aurez conclu par des serments [non tenus]. Le rachat de ce parjure sera de nourrir dix pauvres [d'une nourriture prise] parmi la nourriture moyenne dont vous nourrissez les vôtres, ou de vêtir dix pauvres, ou d'affranchir un esclave. Pour quiconque ne trouvera pas [la possibilité de faire cela], un jeûne de trois jours. Voilà le rachat de vos serments quand vous jurez. Tenez donc vos serments ! C'est ainsi que Dieu expose pour vous ses *āyāt*, [espérant que] peut-être vous serez reconnaissants.}[16]

Ce qui nous intéresse ici, c'est précisément que le texte commente ces prescriptions, comme dans la dernière phrase de ce verset. Le texte conclut la plupart des prescriptions en déclarant que cela est faveur, signes explicités, limites (lois), exhortation de la part de Dieu. Par exemple :

> {Ce sont les limites de Dieu : ne vous en approchez pas. C'est ainsi que Dieu rend clairs ses signes pour les gens. Peut-être seront-ils pieux ?}[17]

> {C'est ainsi que Dieu rend clair pour vous les signes. Peut-être réfléchirez-vous ?}[18]

> {Par cela est exhorté celui d'entre vous qui croit en Dieu et au Dernier Jour ; cela est pour vous plus pur et plus propre ; et Dieu sait, et vous, vous ne savez pas.}[19]

Cette identité et cette fonction données par le texte aux prescriptions qu'il énonce lui-même confèrent aux prescriptions une origine divine, et surtout, les placent dans la dynamique de ce que Dieu donne aux hommes comme

---

16 لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (89) Q5, 89.

17 تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ Q2, 187b.

18 كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ Q24, 61b.

19 ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ Q2, 232b.

signes et comme lois. Les passages prescriptifs – ou bien le contenu des prescriptions lui-même, on ne sait pas trop – sont des signes que Dieu clarifie et dont le but est d'exhorter et de faire réfléchir les hommes, de les amener à être pieux. Ainsi, ces passages prescriptifs ou ces prescriptions sont proches de ce qu'est une « Ecriture sainte » : un texte qui comprend les prescriptions que Dieu impose aux hommes. Une de ces prescriptions est d'ailleurs commentée ainsi :

> {Ne prenez pas les signes de Dieu en raillerie ; faites rappel du bienfait de Dieu sur vous ; et ce qu'Il a fait descendre sur vous du *kitāb* et de la sagesse par quoi Il vous exhorte. Soyez pieux envers Dieu ! Sachez que Dieu est omniscient !}[20]

La prescription est ici assimilée par le texte aux bienfaits que Dieu donne par son *kitāb* et sa sagesse, afin d'exhorter les hommes.

3. *Commentaires du texte sur les paraboles et comparaisons*
Le texte fait également un certain nombre de commentaires sur les comparaisons ou les paraboles que fait Dieu – et dans le même temps, sur les comparaisons ou paraboles que contient le texte. Ceci car parole de Dieu et texte coranique se confondent dans le texte, qui ne précise pas ce qu'il en est : il peut par exemple faire un commentaire sur une parabole qu'il décrit comme faite par Dieu mais qui ne se trouve pas dans le texte.

Etant donné que la plupart des comparaisons et paraboles portent sur la puissance de Dieu, la Vie dans l'Au-delà et le Jugement Dernier, l'attitude des impies, etc., les commentaires du texte sur ces paraboles ont donc plutôt pour conséquence de renforcer l'aspect tragique ou l'importance de ces éléments qui servent de cadre à l'autoréférence. Ce n'est généralement pas le Coran qui est décrit par ces paraboles et donc les commentaires faits sur ces paraboles ne semblent pas toucher à la définition du Coran ; mais par leur contribution à l'accentuation de la puissance de Dieu, de ce qui attend l'auditeur/lecteur dans l'Au-delà, ces commentaires contribuent à leur manière à renforcer l'autoréférence.

4. *Introductions et conclusions de parties, de sourates*
Le trait le plus frappant de l'autoréférence du texte coranique, ce sont ces petites introductions métatextuelles présentes au début d'un certain nombre de sourates. La sourate présente en quelques versets ce qu'elle est ; elle rappelle que ce qui suit est un morceau d'Ecriture sainte, que Dieu

---

[20] وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ Q2, 231b.

a fait descendre sur l'envoyé ; elle prévient l'auditeur – ou le lecteur – de l'importance du texte qui suit. Par exemple :

> {*Alif Lām Mīm Rā'* ! Voilà pour toi les signes de l'Ecriture sainte. Et ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur est le vrai, mais la plupart des gens ne croient pas.}[21]
>
> {Descente de l'Ecriture sainte de la part de Dieu le Puissant le Sage. Nous avons vraiment fait descendre vers toi l'Ecriture sainte en vérité, alors adore Dieu en lui vouant purement le culte de la religion.}[22]

Parfois, ce n'est pas une sourate mais simplement une section du texte qui semble introduite ou encadrée par ce genre de commentaire.

On dénombre une cinquantaine de sourates qui parlent de l'Ecriture ou du texte coranique dans leurs premiers versets. Sur ce total, il en est une bonne partie où le fait que le texte « parle de lui-même » ou « du texte qui le suit » est souligné de façon plus particulière. Voyons comment.

Dans onze sourates, un démonstratif vient confirmer cette autoréférence. Huit fois[23] il s'agit du démonstratif *tilka*, « celles-là »/« voilà », à chaque fois suivi de *āyāt* « les signes » ou « les parties », souvent les signes/parties « de l'Ecriture sainte » (sept fois sur huit). Par ailleurs on a le démonstratif *kaḏālika* « c'est ainsi que »/« c'est comme cela que pour toi » dans la sourate *al-Šūrā* (Q42) ; et *ḏālika* « cela »/« voilà pour toi », dans la sourate la plus longue, *al-Baqara*, dont l'introduction est une des plus connues car elle est au tout début du corpus coranique. Si A. Neuwirth considère elle-aussi ces passages comme méta- ou para- textuels, ce n'est pas le cas de D. Madigan, pour qui l'emploi des démonstratifs d'éloignement (« celles-là » et « cela ») au lieu de ceux de proximité indique qu'il n'est pas fait référence ici au texte de la sourate qui suit, mais aux signes de l'engagement de Dieu dans la nature et l'histoire auxquels le texte de la sourate qui suit fait référence[24].

---

21 المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (1) Q13, 1.

22 تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (2) Q39, 1–2.

Il est à noter que très souvent, dans le texte coranique, c'est Dieu qui s'exprime à travers la personne du « Nous ». C'est pourquoi nous le notons avec une majuscule.

23 Q26, Q15, Q27, Q12, Q28, Q31, Q10, Q13.

24 Madigan, « The Limits of Self-referentiality in the Qur'ān », p. 63 : « It is difficult to disagree with Angelika Neuwirth's conclusion that these formal statements refer to the verses they introduce or conclude, and that therefore they should be considered as marking the text as a liturgical reading. The question remains, however, whether the *āyāt* were understood as the words or verses that followed (…) the formulaic statement or whether the *āyāt* are the divine actions and engagements which the verses recount, and to which they bear witness. Perhaps that is the strength of the remote demonstrative *tilka* : the verses that follows are

Pour D. Madigan en effet, le *kitāb* est le « décret » de Dieu, c'est-à-dire son action et son engagement envers l'humanité. Mais si *kitāb* reflète une idée d'autorité divine qui s'impose, il est clair que le sens de *kitāb* ne saurait se réduire à cela, mais signifie avant tout « Ecriture sainte ». Nous pensons que l'idée de D. Madigan à propos des démonstratifs n'enlève pas le caractère métatextuel de ces passages : si l'on dit « voilà les signes de l'Ecriture » en considérant que les signes sont ceux décrits par l'Ecriture, on a bien un discours autoréférentiel mais par le terme « Ecriture » plus que par le terme « signe ». Et surtout, toute l'argumentation concernant l'action de Dieu envers l'humanité se mêle et s'assimile à l'argumentation concernant le Coran, comme nous l'avons montré dans l'analyse de la stratégie argumentative A.

Dans 21 introductions, il est question de « descente » (termes de la racine *n-z-l*) du texte, dont six sourates dans lesquelles le premier terme est *tanzīl* (« descente », « fait de faire descendre ») ; le texte a été inspiré (termes de la racine *w-ḥ-y*) selon six autres introductions.

Or dans 25 ou 26 introductions, il est précisé que c'est sur un envoyé, l'envoyé du texte coranique, que le texte est descendu (ou à qui il est inspiré ou récité). Cet envoyé est interpellé par le « ô toi ! » et est nommé au début de la sourate Q47, « *Muḥammad* ».

Et dans une dizaine de sourates sont aussi mentionnées des histoires du passé dans lesquelles une autre Ecriture sainte est descendue : en conséquence, l'Ecriture sainte qui est présentement mentionnée est alors le Coran.

Dans quatre introductions (Q43, Q41, Q12, et Q42), il est précisé qu'il s'agit d'un texte « en arabe » donc il s'agit bien de l'Ecriture sainte présente, le Coran.

Dans onze sourates, les premiers termes font office de titres[25], par exemple en Q45 :

> {Descente (*tanzīl*) de l'Ecriture sainte de la part de Dieu le Puissant le Sage}[26].

Ces termes peuvent aussi être interprétés comme les premiers termes d'une phrase nominale[27] : J. Berque traduit cet exemple

---

about *those* signs of God which in nature, history and prophetic engagement reveal God's authoritative and omniscient decree (*kitāb*). »

[25] Q19 ; Q32, Q41, Q45, Q11, Q14, Q40, Q39, Q7, Q46 ; Q24 et Q9.

[26] تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) Q45, 2.

[27] Il nous semble qu'il s'agit là d'une sur-correction de francophones : on s'interdit de

> {La descente de l'Ecrit procède de Dieu Tout-Puissant et Sage.}

Mais la traduction des termes comme titre est possible – et même la seule possible par exemple en Q19 – et est normale si l'on considère le début de la sourate 9, où le premier terme (*barāʾa*) ainsi que le premier terme du v. 3 (*aḏān*) sont clairement des titres : R. Blachère traduit

> {Immunité (*barāʾa*) d'Allah et de son Apôtre, pour ceux (…). Proclamation (*aḏān*) d'Allah et de Son Apôtre, (…)}[28],

et J. Berque traduit

> {Dénonciation, de par Dieu et Son Envoyé, à l'adresse de ceux (…) Notification, de par Dieu et Son Envoyé (…)},

tandis que C. Luxenberg voit dans le terme *barāʾa* l'hébreu *berīt* : « l'alliance » entre Dieu et son peuple[29] : si sa thèse est valable cela irait dans le sens d'un rapport plus grand avec le judaïsme, toutefois la disparition du *t* de la racine est peu probable[30].

Dans les onze introductions signalées, le fait que ces termes soient des titres renforce leur caractère autoréférentiel, d'autant plus que ces titres sont : « Descente » (6 fois), « Ecriture sainte » (3 fois), « Rappel » (1 fois), « sourate » (1 fois), et « Dénonciation » (1 fois).

Tous ces éléments montrent bien que l'on a affaire à une autoréférence, que ce soit envers la sourate qui est introduite, ou envers le texte coranique comme « ce qui est descendu maintenant sur l'envoyé » (Mahomet). Ici, sous cette forme, les apartés ont un rôle directement autoréférentiel – et renforcent ce qui est dit sur « le Coran » en lui donnant l'assentiment de la « voix du texte ».

Apartés et style du texte

Considérons maintenant en quoi ces divers apartés ont une forme rhétorique de première importance. Commençons par en donner ici des exemples, traduits en français par des exclamations :

---

traduire un mot défini par l'annexion (et donc qui paraît indéfini) par un indéfini en français, et l'on a tort, dans ce cas.

28 بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ (...) (1) (...) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى (...) (3) Q9, 1a–3a.

29 ברית Cf. LUXENBERG, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, pp. 108–110.

30 Commentaire suggéré par M. van der Meer, que nous remercions.

{Dis aux dénégateurs : « Vous serez vaincus et rassemblés dans la géhenne ! »
– Quelle détestable (*bi'sa*) couche !}[31]

{Dis : « Vous aviserai-je de ce qui est pire (*šarr*) que cela comme « récompense » de la part de Dieu ? [C'est celle donnée à] ceux que Dieu a maudits, contre qui Il s'est courroucé, et dont Il a fait des singes et des porcs ! Ceux-là [sont ceux qui] ont adoré le faux-dieu : ils sont en pire (*šarr*) posture et sont les plus égarés hors du droit chemin. (…) Tu vois beaucoup d'entre eux se précipiter dans le péché, dans l'agression, dans le manger frauduleux [littéralement : de se nourrir grâce à la vénalité] ».

– Vraiment, combien est détestable (*bi'sa*) ce qu'ils se trouvent faire !

Pourquoi leurs maîtres et leurs docteurs n'empêchent-ils leurs propos de péché et leur manger frauduleux ?

– Vraiment, combien est détestable (*bi'sa*) ce qu'ils se trouvent accomplir ! »}[32]

{– Malheur (*wayl*) ce Jour-là à ceux qui crient au mensonge !}[33]

{– Que de (*kam*) générations avons-Nous auparavant fait périr, qui [Nous] appelèrent alors qu'il n'était plus temps de se sauver !}[34]

L'utilisation du terme *bi'sa*, que l'on peut traduire par « combien mauvais est », permet d'exprimer l'exaspération de Dieu devant le comportement des dénégateurs ou des iniques. Il est utilisé 39 fois. Un terme équivalent est *šarr*, utilisé dans un sens superlatif : « le pire ». Le terme *wayl* quant à lui signifie « malheur à » et est utilisé aussi 39 fois. Les outils grammaticaux *kam* « que de… », « combien de »[35] et *kayfa* « combien… »[36] sont aussi utilisés dans des expressions comme « Combien de cités n'avons-nous pas détruites ! ». Ces petites phrases ponctuent le texte et façonnent la manière dont est perçu par l'auditeur ou le lecteur le contenu du texte. Elles sont discrètes et donnent l'impression de se fondre dans le reste du passage qu'elles viennent commenter ; elles viennent souvent en conclusion, ou

---

31 قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ Q3, 12.

32 قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ (60) (…) وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (62) لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (63) Q5, 60, 62, 63.

33 Refrain de la sourate *al-Mursalāt* : وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ Q77, 15, 10, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

34 كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ Q38, 3.

35 Par exemple Q6, 6 ; Q19, 74.

36 Par exemple Q13, 32.

plutôt elles viennent accompagner le sentiment et les émotions que le passage vient de susciter.

Nous notons que la plupart de ces phrases viennent renforcer l'aspect détestable et terrifiant du châtiment reçu par les dénégateurs en punition de leur attitude. Nous avons donc ici affaire à un renforcement très efficace, parce que discret, du dénigrement de l'attitude de dénégation envers le Coran. Cela prend la forme d'un dénigrement de l'attitude de dénégation envers les Ecritures saintes en général, mais nous avons vu que le Coran est en fait le seul à jouir du statut d'Ecriture sainte de façon effective[37].

Cela fonctionne de la même façon que les « fins de versets concernant Dieu », ou « clausules théologiques », qui sont semblables, qui sont souvent des variantes de « et Dieu est le Pardonnant, le Sage » ou « et Il est le Puissant l'Omniscient. » Ces fins de versets ponctuent le texte et marquent la fin de certaines idées, de certains développements courts. À notre avis, la fonction de ces « fins de versets concernant Dieu » est à trouver dans l'impression qu'elles engendrent chez l'auditeur. En effet, elles donnent l'impression que ce qui vient d'être dit – et qui est souvent polémique, ou qui reflète l'entêtement des incrédules et des iniques, ou bien encore la petitesse humaine – est soudain à la fois replacé sous la souveraineté de Dieu et à la fois relativisé par rapport à la grandeur de celui-ci. Comme si le texte disait à la fois « Tout ce que je viens de vous dire est soumis à Dieu, c'est Lui qui a fait cela, c'est Lui qui maîtrise tout cela, c'est Lui le souverain absolu en toutes choses » et à la fois « Certes, ce que je viens de vous dire est important mais ce n'est rien par rapport à la grandeur de Dieu, à sa magnificence. Ce ne sont que choses futiles, et Lui, Dieu, est bien au-delà de cela. » L'effet produit sur l'auditeur est donc à la fois une sorte de sentiment de petitesse devant la grandeur et l'omnipotence de Dieu, et à la fois un sentiment de paix du fait d'être rassuré qu'en définitive Dieu maîtrise avec calme et souveraineté tout cela. Ce sentiment de paix est positif et contribue à donner une image positive de Dieu. Ces « fins de versets concernant Dieu » ont influencé et continuent à influencer le sentiment de piété de nombreux musulmans.

D'autres phrases-types jouent un rôle au sein de la binarité. Ce sont celles qui expriment l'exaspération de Dieu devant l'incrédulité et l'entêtement des dénégateurs, des associateurs et des iniques. Ce sont également généralement des fins de versets, sous la forme {Que ne réfléchissent-ils pas ?} {Ne vous amenderez-vous pas ?}, qui traduisent le sentiment de « dépit » de Dieu devant l'incrédulité alors que ce qui vient d'être dit avant est considéré

[37] Cf. p. 297 ss.

comme apportant une preuve – de l'unicité de Dieu, de l'authenticité de la mission de Mahomet, de l'origine divine du Coran, de la réalité du Jugement Dernier etc. Ces phrases-là poussent plutôt le lecteur à ressentir en lui-même l'exaspération envers les dénégateurs, ce qui traduit à la fois le fait se ranger du côté de Dieu, dont il se trouve alors très proche puisqu'il partage alors, en quelque sorte, le « sentiment » de Dieu au moment où celui-ci le ressent – si l'on peut parler ainsi, et à la fois le fait ressentir encore plus négativement le comportement des dénégateurs.

Cela rejoint aussi ce que nous avions évoqué plus haut, dans la stratégie argumentative A, à propos du rôle du discours sur les phénomènes naturels. Nous avions noté que le texte non seulement déclare que ces phénomènes sont des signes, mais aussi que ce sont des signes « pour » le peuple qui « réfléchit, croit, comprend, etc. » Nous avions proposé de traduire ces expressions, employant la particule *li-*, par « pour que le peuple réfléchisse, comprenne, etc. »[38]. Nous ajoutons maintenant le fait que des expressions de type *a-fa-lā* et *laʿalla*, qui expriment également le souhait de l'« auteur » du texte, le souhait de Dieu, sont utilisées dans le discours sur les phénomènes naturels pour susciter la compréhension et l'adhésion des auditeurs, car ils se sentent alors confidents et responsables d'œuvrer à ce souhait de Dieu.

Ainsi, dans l'exemple que nous avions pris au début de l'analyse de cette stratégie, soit un passage de la sourate *al-Raʿd*, le texte emploie la particule *laʿalla*, qui exprime ce souhait :

> {[Dieu] élabore l'ordre et explique en détail les signes, [espérant que] (*laʿalla*) vous soyez certains de la rencontre avec votre Seigneur !}[39]

La particule *laʿalla*, « peut-être que, il se peut que », traduit soit le fait de s'attendre à quelque chose qui est de l'ordre du possible, soit le fait de prétexter quelque chose afin de faire changer quelque chose ou d'espérer quelque chose, soit l'interrogation[40]. Ici, elle est l'expression de la volonté de l'« auteur », ou, suivant les passages, de Dieu, qui « espère » que les auditeurs vont être certains qu'ils vont rencontrer leur Seigneur – au Jour du Jugement Dernier. Elle est à comprendre comme une incitation très forte à « être

---

38 Cf. II.A.1.2, p. 191.

39 يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ Q13, 2b.

40 Ibn Hišām, *Al-Muġnī al-labīb*, chapitre concernant *laʿalla*. D'après un professeur de grammaire de l'Institut Français de Damas, les grammairiens arabes considèrent que lorsque c'est Dieu qui parle, le sens ne peut pas être « peut-être que », parce que cela supposerait que Dieu n'est pas sûr de ce qui va se passer – ce qui ne correspondrait pas au dogme islamique. Alors ils affirment que lorsqu'il s'agit d'une parole de Dieu, cela exprime un simple souhait. Le *Muġnī al-labīb*, référence en terme de grammaire, ne mentionne pas ce problème dans le chapitre concernant *laʿalla*. Nous traduisons ici, comme R. Blachère, que Dieu « espère ».

certain». La particule *laʿalla* est employée avec globalement les mêmes types de verbes que l'expression précédente, auxquels on peut ajouter «être bien guidé»[41], et dans un certain nombre de cas à propos des signes de la nature ; elle est aussi une incitation forte à réfléchir, comprendre, croire, être bien guidé, etc.

Cette idée se révèle aussi à travers la formule *a-fa-lā*…, «est-ce que… ne… pas ?», toujours employée dans des contextes polémiques où il s'agit de persuader un personnage interpellé, dans le texte ou hors du texte. Cette formule est utilisée quarante-cinq fois dans le Coran, dont treize fois à propos des phénomènes de la nature[42]. Elle est employée avec les mêmes verbes que l'expression «pour que le peuple…» – écouter, réfléchir, comprendre, croire, remercier, être pieux – auxquels s'ajoute le verbe «voir», dans le sens de «comprendre», qui est le plus présent. On peut traduire l'expression, par exemple avec «réfléchir»: «(Que) ne réfléchissez-vous pas ?!» ou «Ne réfléchirez-vous pas ?!», ou encore «Êtes-vous si incapables de réfléchir ?!»[43]. En voici un exemple :

> {Sur terre, sont des signes pour (*li*) que [vous soyez] convaincus ; et [il en est aussi] en vos âmes. Ne voyez-vous donc pas (*a-fa-lā*) ?! Dans le ciel est votre moyen de subsistance et ce dont vous avez reçu promesse. [Dieu] est le Seigneur du ciel et de la terre, aussi vrai que vous parlez !}[44]

On voit ici que le texte utilise aussi la particule *li* «pour» dans le même ordre d'idées ; la formule veut textuellement dire «pour les convaincus» mais peut signifier «pour que vous soyez convaincus», dans ce cadre.

Ainsi, par leurs figures de style et leur vocabulaire – sous forme d'interjections, ou en de termes exprimant une évaluation positive ou négative, le plus souvent –, les apartés constituent une véritable force rhétorique.

Conclusion sur les apartés

Les apartés viennent donc comme complément à la binarité, en la mettant en relief et surtout la faisant passer dans le domaine des sentiments. Les apartés aident l'auditeur à intérioriser, sur un plan affectif, la binarité

---

41 Par exemple Q43, 10.
42 Q16, 17 ; Q21, 30, 44 ; Q23, 80, 85, 86 ; Q28, 71–72 ; Q32, 27 ; Q36, 35, 73 ; Q51, 21 ; Q88, 17.
43 Suggestion de J. Berque.
44 وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ (22) فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ (23) Q51, 20–23.

présentée par le Coran. À travers eux, c'est la « voix du texte » qui s'exprime. Or cette « voix du texte » est omnisciente – comme le narrateur omniscient dans un roman – et donne des ordres. De ce fait, elle se trouve revêtue d'autorité. Et n'oublions pas aussi toute la force et la beauté du verbe coranique, qui elles aussi impressionnent l'auditeur, que ce soit pour des sentiments d'effroi devant le châtiment, de répulsion devant le comportement des iniques, ou d'humilité et d'admiration devant la grandeur de Dieu, de bien-être et d'apaisement devant la beauté de sa Création et devant sa souveraineté bienfaisante.

2.2. *Les sous-entendus*

Sous-entendus

Enfin, le procédé le plus difficile à appréhender est le sous-entendu. Il est pourtant très fréquent dans les figures logiques employées par le texte. Il nous est toutefois impossible ici de le décrire en détails. Nous reproduisons cette remarque de J. Jomier, qui compare le procédé à un iceberg :

> Le raisonnement coranique mériterait, lui aussi, d'être étudié pour lui-même, avec les ressorts de la psychologie qu'il fait jouer. Parfois il semblerait que « la dialectique du dilemme, l'alternance entre la présence et l'absence du fait », soit proche d'une sorte de syllogisme « implicite » dans lequel la majeure serait implicitement admise, telle la masse invisible d'un iceberg. En revanche, la partie visible de cet iceberg serait : « oui ou non, la mineure est-elle vraie ? » Ainsi le syllogisme : Tout texte sacré que personne n'a jamais pu imiter provient de Dieu,/or les sourates du Coran n'ont jamais pu être imitées,/Donc ... Dans le Coran, la partie apparente du raisonnement est la question : oui ou non, quelqu'un a-t-il jamais pu imiter une sourate du Coran ? C'est le défi, *al-taḥaddī*. Et la réponse est évidente : non jamais personne n'a pu le faire. Mais la majeure, qui aurait dû être discutée, est admise implicitement.[45]

R. Gwynne mentionne aussi que souvent, les formes logiques utilisées par le Coran n'expriment pas toutes leurs composantes. Un, voire deux des éléments qui composent la forme logique sont sous-entendus. Ce qui n'empêche pas ces formes logiques de fonctionner comme procédés rhétoriques.

Nous voudrions insister sur le fait que le sous-entendu n'est pas un procédé mineur dans le texte coranique, mais qu'au contraire il parcourt l'ensemble des parties argumentatives, notamment tous les passages qui interpellent l'auditeur ou le lecteur.

---

[45] JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, n. 1 p. 183.

Une autre forme de sous-entendus : le langage symbolique

Nous ne pouvons que dire rapidement un mot à propos de cette autre forme de non-dit qu'est l'utilisation des images et des symboles. Considérons par exemples certaines descriptions de la nature, qui ne sont pas explicitement désignées comme paraboles, et peuvent être comprises comme des images de la révélation du Coran. Elles ont souvent été comprises comme cela par la tradition, notamment dans les courants mystiques, au sein desquels l'interprétation symbolique est privilégiée. C'est le cas par exemple des étoiles :

> {J'en jure par les couchers des étoiles : Ceci est, si vous saviez, un serment solennel ! Ceci est une noble lecture à voix haute (*qur'ān*) dans une Ecriture cachée. Ne la touchent que les purifiés. Descente de la part du Seigneur des univers ! Tenez-vous ce discours en suspicion ? De ce qu'Il vous attribue, tireriez-vous prétexte à crier au mensonge ! ?}[46]

Une partie des commentateurs anciens, se basant sur la tradition, comprend « les couchers des étoiles » comme « la descente par intermittence des récitations coraniques sur le prophète ». Une autre partie d'entre eux, se basant eux-aussi sur la tradition, y voit simplement les couchers des étoiles ou leurs positionnements, tandis qu'un troisième groupe y voit le fait qu'elles seront dispersées au Dernier Jour[47]. Il en est de même pour cet autre passage, assez similaire :

> {Par l'étoile quand elle s'abîme ! Votre compagnon [c'est-à-dire Mahomet] n'est pas un égaré ! Il n'erre pas, ni ne tient un langage de passion ! Ceci [le Coran] n'est qu'inspiration inspirée, que lui a enseignée un [ange] redoutable et fort !}[48]

Les commentateurs anciens font quasiment les mêmes propositions d'interprétation – sens propre « l'étoile » ou « les étoiles », ou sens figuré « le Coran quand il descend »[49]. Pour notre part, nous notons simplement que si les étoiles représentent la descente du Coran, alors on peut se demander

---

46 فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80) أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ (81) وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ (82) Q56, 75–82.

47 Pour les trois propositions d'interprétation, cf. Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, commentaire de ce verset.

48 وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5) Q53, 1–5.

49 Cf. Ṭabarī, *Ǧāmiʿ al-bayān*, commentaire de ce verset.

pourquoi le locuteur – le prophète, ou Dieu – jure par la descente du Coran pour attester ce que le Coran lui-même est ? Il nous semble plus logique qu'il jure par les étoiles ou d'autres éléments naturels, comme c'est le cas ailleurs dans le Coran[50]. De plus, une grande partie de la sourate *al-Wāqiʿa* (Q56), d'où est tiré le premier passage, fait appel à plusieurs éléments de la Création pour affirmer l'omnipotence de Dieu, notamment un passage situé juste avant celui-ci, et que nous avons cité plus haut[51]. Il en est de même dans la suite de la sourate *al-Naǧm* (Q53) d'où est tiré le deuxième exemple. Pourquoi alors le locuteur ne ferait-il pas aussi appel à ces éléments pour affirmer le fait que le Coran est inspiré ?

On peut aussi considérer l'utilisation d'autres éléments de l'univers pour décrire le Coran – parmi les éléments de vocabulaire qui servent à le décrire comme phénomène, et que nous avons déjà explorés dans la partie I.B. C'est le cas notamment de la lumière, qui sert par cinq fois[52] à désigner le Coran en tant qu'ayant accompagné le prophète. Le symbole de la lumière qui guide est ainsi appliqué au Coran, qui est donc ce qui sert à Dieu, par le biais de Mahomet, à guider les gens. Ce symbole est bien sûr positif. Par l'utilisation de ce vocabulaire et d'autres similaires, le texte contribue sans le dire, par sous-entendus, à la formation de sa propre image.

Ainsi, sous-entendus, non-dits et images sont nombreux dans le discours autoréférentiel indirect ; leur puissance et leur effectivité pour appuyer le discours n'en sont pas moins très fortes.

2.3. *Autres procédés renforçant ce qui est énoncé*

D'autres procédés comme la tautologie – utilisée pour renforcer un jugement sur un élément – sont présents. Le serment renforce également ce qui est énoncé.

Tautologie ou répétition d'idées déjà claires

Le Coran définit son propre rôle à travers la binarité du vocabulaire : le rôle du Coran est dépendant du type d'auditeurs qui l'écoutent. En effet, soit les destinataires sont « les croyants », « les soumis (les musulmans) », « ceux

---

50 Par exemple, parmi d'autre, Q52, 1–2 ; Q81, 17–19.

51 P. 190 : Q56, 68–70.

52 Q4, 174 ; Q5, 15 ; Q7, 157 ; Q42, 52 et Q64, 8.

qui font le bien », « ceux qui réfléchissent »[53], et alors le Coran se définit positivement pour eux : promesse, bienfait, lumière, guérison, guidance, etc. Soit les destinataires sont « les iniques », « les dénégateurs », « ceux qui font le mal », auquel cas le Coran se définit négativement : menace, châtiment, etc. Et ce sont les iniques qui sont à blâmer pour cela :

> {S'il leur est demandé [aux dénégateurs] : « Que votre Seigneur a-t-il fait descendre ? », ils disent : « Les fables des anciens. » (…) Et s'il est demandé aux pieux : « Que votre Seigneur a-t-il fait descendre ? », ceux-ci disent : « Un bienfait. »}[54]

Mais on se demande aussi si on n'a pas dans cet exemple une tautologie : les dénégateurs sont responsables du fait que les Ecritures descendues ne sont pas pour eux un bienfait ; mais en même temps à partir du moment où ils sont « dénégateurs », qu'ils dénient et refusent le Coran, il est normal qu'ils ne le considèrent pas comme un bienfait – sinon, ils ne seraient pas des dénégateurs. Il nous semble qu'il y a ici une technique rhétorique qui consiste, tout en donnant l'impression de donner une définition, à renforcer ce que l'on définit : ici, tout en nous donnant l'impression que l'on définit encore davantage le comportement des dénégateurs, on ne fait que répéter ce qu'il est, sans donner l'impression d'une répétition – ce qui serait lourd – mais en donnant le sentiment que ce comportement est vraiment négatif, car exaspérant. Cette technique rhétorique est utilisée un certain nombre de fois dans le Coran[55]. Sans en donner l'impression, le texte répète un qualificatif ou une idée et ainsi le ou la rend plus présent(e), plus ancré(e) si il (elle) est positive et plus exaspérant(e) si il (elle) est négatif(ve). Cette technique utilisant la tautologie participe elle-aussi de la force de la binarité, car elle renforce les idées exprimées.

---

53 Toutefois, nous avons suggéré plus haut de traduire « pour ceux qui réfléchissent » par « pour qu'ils réfléchissent » – car d'autres outils rhétoriques portent à cela. Le texte donnerait alors une possibilité aux auditeurs de changer de catégorie, de se mettre à réfléchir s'ils ne le faisaient pas auparavant. Cela n'enlève rien à la force des catégories : le Coran montre alors qu'il souhaite fortement que les auditeurs soient dans la « bonne » catégorie.

54 وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (24) (…) وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا Q16, 24, 30a.

55 Dès le début de la deuxième sourate, par exemple : {Ceux qui dénient, que tu les avertisses ou non, c'est égal, ils ne croient pas !} Q2, 6 : « dénier » signifie « ne pas croire ». Autre exemple : Q34, 31.

Serments

Les évocations de la nature et de l'univers sont utilisées par le texte comme serments. Sans analyser ces figures dans le détail, signalons simplement que les serments apparaissent dans un nombre important de sourates courtes, souvent en lien avec un discours autoréférentiel. Faire un serment sur un objet palpable ou visible revient à attester ce que l'on va dire en se basant sur la réalité d'éléments déjà existants. L'utilisation de ces serments sert à l'« auteur » du Coran à donner aux récitations coraniques et à la mission de Mahomet une importance au moins égale à celle de la nature, et surtout, une réalité au moins aussi égale. Nous notons que plusieurs des introductions métatextuelles commencent par des serments :

> {*Qāf* ! Par le *qur'ān* glorieux !}
>
> {*Ḥā' Mīm* ! Par l'Ecriture qui rend clair !}
>
> {Par le mont ! et par l'Ecriture inscrite !}[56]

Cela ne nous apporte pas d'élément quant au caractère métatextuel de ces introductions. En revanche, cela donne de l'importance à l'Ecriture sacrée, ou au *qur'ān*, par laquelle on fait serment. En effet, on juge ou on prête généralement serment sur quelque chose d'important, quelque chose qui ne passera pas.

L'utilisation des éléments naturels comme objet de serments rejoint le parallélisme que nous avons exploré en partie II.A.1.4, p. 194ss., et qui est fort d'enseignements sur l'identité du Coran.

2.4. *Conclusion*

Ainsi, sont présents tout au long du texte des outils grammaticaux, linguistiques et littéraires destinés :

- soit à renforcer les propositions énoncées,
- soit à susciter l'émotion et l'adhésion de l'auditeur – ou dans une moindre mesure du lecteur.

Il convient donc de ne pas négliger la contribution de ces puissants procédés rhétoriques à la construction de l'argumentation autoréférentielle.

---

56 ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ Q50, 1; حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) Q43, 1–2; وَالطُّورِ (1) وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ (2) Q52, 1–2.

3. Synthèse de l'argumentation autoréférentielle indirecte

Combinaison des stratégies argumentatives

Après la présentation détaillée de chacune des trois stratégies d'argumentation (A, sur les actions de Dieu ; B, sur les Ecritures antérieures ; et C, sur le rôle prophétique et les polémiques), le moment est venu de montrer comment elles s'articulent entre elles pour former la somme de l'argumentation autoréférentielle. Les éléments rhétoriques évoqués dans la présente partie (II.D) viennent continuellement en complément de ces trois stratégies car ils sont présents dans l'ensemble du texte. Essayons d'exposer comment le tout se combine, en signalant par une lettre entre parenthèses la partie d'argumentation dans laquelle chaque élément est davantage présent. Ce « tout » se présente en deux articulations :

– La première articulation est tout ce qui concerne ce qui nous est dit, à travers ces trois argumentations et leurs compléments rhétoriques, sur le texte coranique. Il nous est affirmé avec force que le Coran est un texte d'origine exclusivement divine (C), qu'il est une « Ecriture sainte façon judéo-chrétienne » (cette définition étant cependant spécifique) (B), plus particulièrement qu'il bénéficie avant tout du statut d'autorité que lui donne cette définition (B), et aussi que Mahomet est un véritable prophète dont la mission est attestée (C), ce qui revient à affirmer non seulement la véracité de son message, mais là encore son statut d'autorité scripturaire (C). De plus, le Coran est la seule Ecriture véritable, les autres étant implicitement et explicitement disqualifiées (B) – ceci constituant un paradoxe : un discours positif sur leur statut du fait de leur fonction de référentiel pour la définition du Coran, mené conjointement à un discours de disqualification. Le texte coranique se donne ainsi *le monopole de la communication divine*.
– La seconde articulation concerne ce qui nous est dit dans le texte à propos de l'attitude à adopter envers ce Coran. Nous devons nous soumettre totalement à l'autorité du texte – à son statut d'Ecriture – (B), et ne pas douter de ce statut ni nous y opposer (C), sous peine – inéluctable, impérative – de punition éternelle dans le feu de l'enfer (A), chaque homme étant responsable de sa propre conduite envers le texte devant le Jugement lors de la vie après la mort (A, D, C) ; dans le cadre binaire imposé (D) nous sentons l'importance et l'impérativité (D, C, A) du choix de la soumission (menace eschatologique (A), disqualification de l'attitude de dénégation(C)). Le texte coranique efface les

> frontières du temps dans son rapport aux événements passés et dans l'affirmation d'une urgence eschatologique : à tout instant, le discours s'impose au présent de l'auditeur ou du lecteur (C, A), le portant *à se questionner sur son positionnement envers le statut du Coran dans sa propre existence*. À se questionner, et à se soumettre totalement à ce qui a été dit dans la première articulation : le Coran est la seule Ecriture, la seule parole venue de Dieu – et donc, il est impératif de s'y soumettre. La logique est la suivante :
>
> > Le Coran est la seule Ecriture valable donc il faut s'y soumettre. Or si l'auditeur ou le lecteur tient ce qu'elle dit pour vrai et impératif, et qu'elle dit qu'elle est la seule Ecriture, alors, l'auditeur ou lecteur se doit encore davantage de s'y soumettre.

Ainsi, loin de seulement dire « ce qu'il est », le Coran combine des éléments qui visent à persuader avec force l'auditeur ou le lecteur de ne pas se positionner « contre » le Coran revêtu d'une autorité absolue – et donc en définitive de s'y soumettre totalement.

Discussion

Notre analyse du discours synchronique du Coran sur lui-même appelle un certain nombre de remarques :

a. *Relation au judaïsme et au christianisme*
Le texte se saisit du passé et des conceptions du monde utilisés par les communautés juives, chrétiennes ou par les sectes judéo-chrétiennes, les adopte de façon partielle tout en faisant mine de les adopter de façon globale ; il définit lui-même ces conceptions, leur donnant une valeur positive. Puis il se les applique à lui-même. Ainsi, il reçoit une autorité absolue provenant de ces conceptions, mais cette autorité est cachée dans la lignée des autres prophètes et de leurs Ecritures alors qu'elle ne suit pas ces conceptions en entier.

Nous posons donc que, le judaïsme et christianisme étant à la fois connus et mal connus, se référer au processus de révélation de leurs Ecritures permet au Coran de se situer tout en gardant une part de mystère.

b. *Rapport au passé et à l'Histoire*
Non seulement les récits sur les prophètes antérieurs à Mahomet servent de référentiel pour définir la mission prophétique de Mahomet, mais surtout le rapport au passé – et donc à l'Histoire – est un rapport de référence : le Coran met en scène le passé dans un souci de s'y référer pour définir le présent. Certes cela est vrai pour toute forme d'historiographie ; mais

ici ce trait est particulièrement fort. L'Histoire ne semble pas exister en dehors d'un passé uniforme – la punition des peuples qui n'ont pas accueilli favorablement les prophètes qui leur étaient envoyés –, d'un présent dont l'enjeu est l'acceptation ou non du rôle prophétique de Mahomet et donc de l'origine divine du Coran, et enfin d'un futur éternel qui est la conséquence de ce présent – soit châtiment soit récompense. Le présent peut aussi consister dans la présentation des phénomènes naturels – et sociaux, dans une moindre mesure –, présentation qui se met elle aussi au service du présent coranique.

Ainsi, s'il existe une certaine « Histoire du salut » dans le judaïsme[57] et dans le christianisme[58], en islam cette Histoire est très brève et très simple. Elle consiste en l'envoi d'un prophète à chaque peuple, envoi se déclinant à partir d'un schéma prédéfini et avec un horizon eschatologique renforçant avant tout le discours autoréférentiel. Le message est radical : par cette « Histoire » l'auditeur du texte est simplement enjoint d'adopter l'attitude qu'il convient vis-à-vis du texte. En d'autres mots, le passé – et comme lui le présent et le futur – ne sert qu'au présent de l'auditeur ou du lecteur.

c. *L'attitude de dénégation concerne le statut du Coran*

Le texte coranique se positionne très clairement contre toute attitude de refus à son égard. Selon notre investigation, il s'agit plus particulièrement d'une attitude de refus du *statut* du message coranique, plutôt que du message coranique lui-même. Les trois idées-phares mises en avant par les récits sur les prophètes concourent à cette même idée :

---

[57] L'Histoire du salut, dans le judaïsme, se définit comme l'idée que Dieu éduque peu à peu le peuple élu, aux différentes époques. « La Bible hébraïque montre la continuité d'une évolution apparemment décousue, la réalisation d'un processus ayant une finalité dans le temps ; c'est l'histoire des origines, de la constitution et de l'évolution d'un peuple-nation appelé Israël, confronté au contexte universel. En effet, en dépit de la centralité d'Israël, le Dieu moral de l'Ecriture est – et doit absolument être – le Dieu de l'histoire universelle. La perspective du narrateur de la Bible est universelle ; il remonte jusqu'aux origines des hommes, des nations, des empires, jusqu'à la création elle-même, et anticipe sur l'avenir lointain, jusqu'à l'avènement du royaume de Dieu, à la fin des temps. Toutefois, c'est avec le peuple d'Israël que Dieu a conclu l'Alliance, d'où le lien intime de la Bible avec l'histoire. En effet, l'histoire d'une nation dont l'évolution embrasse des millénaires et se heurte aux empires du monde, et dont les migrations traversent les continents, ne peut être comprise que dans le contexte historique. D'où les repères généalogiques, les allusions aux royaumes païens et aux vestiges disparus d'Israël, et les documents historiques qui émaillent les livres de Prophètes et d'autres passages bibliques. » « Historiographie », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*.

[58] L'Histoire du salut, dans le christianisme, reprend la vision juive mais donne le rôle principal à la personne de Jésus-Christ, et élargit cette idée à l'action continuelle de l'Esprit Saint à travers les hommes à chaque époque après le Christ.

– le refus de l'adoration des idoles se traduit par une soumission au Dieu du Coran, notamment par le refus de la prétention (des chrétiens) à accorder à Jésus un statut supérieur à celui d'un prophète – et donc supérieur à Mahomet ; la suprématie de Mahomet est nécessaire à la suprématie du Coran sur les autres messages « prophétiques » ;
– la foi en la vie après la mort signifie que tout le monde sera jugé pour ses actes et notamment pour son refus de se soumettre au Coran ;
– la soumission au message du prophète pousse à la soumission au message prophétique contemporain du moment du texte : le Coran.

Ainsi, ce à quoi le texte s'oppose, c'est qu'on lui refuse son statut d'Ecriture sacrée d'origine divine, c'est-à-dire son autorité.

d. *Conséquences du rejet de cette attitude de dénégation*
Ajoutons qu'en se donnant à lui-même son propre statut d'Ecriture sainte, le texte ordonne qu'on le lise désormais avec certains principes de lecture. Non seulement le respect d'une autorité inconditionnelle, mais aussi avec ce qu'on a appelé le « principe de charité »[59]. Ce principe est le suivant : lorsqu'on connait une personne et qu'on sait que son raisonnement est sain, et surtout si on a du respect pour cette personne, alors, lorsque cette personne dans son discours dit quelque chose d'insensé, ou quelque chose qui se contredit, on corrige ce qu'elle a dit en disant « Il/elle n'a pas voulu dire ceci mais cela ». C'est l'application de ce « principe de charité ». Plus on est certain de la rectitude de pensée du locuteur, et plus on a de respect pour lui, plus ce « principe de charité » fonctionne. Et plus particulièrement, le degré d'autorité canonique d'un texte sacré peut être mesuré à la force de l'utilisation du « principe de charité » envers ce texte. Ainsi pour le Coran ce « principe de charité » est porté à l'extrême : puisque l'« auteur » est Dieu, et directement, alors le texte a nécessairement un sens supérieur et excellent. W. Smith souligne la même chose : le musulman choisit le « meilleur sens possible » d'un passage coranique, puisque, selon lui, il s'agit de la parole de Dieu, là où un universitaire choisit le sens « le plus probable »[60].

---

[59] Cf. Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, p. 27. Merci à D. Madigan de nous avoir indiqué cet ouvrage.
[60] Cf. Smith, « The True Meaning of Scripture : An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an », pp. 491–492.

e. *Cercle fermé*

L'origine divine du Coran est l'élément fondamental à partir duquel s'organise toute l'autoréférence coranique. On arrive donc à ce que nous pouvons appeler une « auto-certitude », un cercle fermé :

> Le Coran vient de Dieu parce que Mahomet est un prophète. Mahomet est un prophète parce que le Coran qu'il prononce lui est donné par Dieu. Donc le Coran vient de Dieu parce que le Coran vient de Dieu.

Cette « auto-certitude » peut être qualifiée d'« auto-canonisation »[61]. La canonisation désigne les écrits choisis par une communauté, écrits auxquels elle reconnait une autorité, et ce faisant, auxquels elle confère en retour une autorité encore plus grande. Ici, c'est le texte lui-même qui non pas se « choisit », mais se donne cette autorité d'Ecriture sainte[62].

---

61 Terme suggéré par D. Gril.

62 Cf. p. 299 ss.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

Adoptant une approche synchronique du texte coranique, le considérant dans son ensemble, nous nous sommes posée dans cette partie la question suivante : quelle image implicite l'« auteur » a-t-il voulu donner du Coran ? – ce qui était suivi d'une seconde question : comment s'y est-il pris pour construire et consolider cette image ? Nous avons tenté d'y répondre en explorant une argumentation construite selon trois stratégies dont l'utilisation combinée est renforcée par certains aspects rhétoriques. Ces trois stratégies consistent en la description de trois éléments, respectivement :

- les trois types d'actions de Dieu : les phénomènes naturels, les « histoires du passé » et l'eschatologie sont utilisées pour décrire, notamment via un parallélisme, le phénomène coranique : il est impératif, fonctionne comme rappel, et le comportement de l'auditeur/lecteur envers lui est inscrit dans une logique de récompense/punition eschatologique ;
- les Ecritures antérieures juives et chrétiennes : elles sont utilisées comme le référentiel qui permet de revêtir le Coran le statut d'autorité dont elles bénéficient, tout en les disqualifiant afin de d'affirmer implicitement mais fortement que le Coran jouit du monopole de la communication venue de Dieu ;
- la mission prophétique de Mahomet et notamment les polémiques mettant en scène celui-ci et ses contradicteurs en parallèle avec les prophètes précédents : cela engendre le rejet d'une origine du Coran qui soit autre que divine, l'affirmation de l'autorité prophétique de Mahomet et la disqualification des attitudes d'opposition.

L'« auteur » du texte coranique utilise ces éléments de façon complémentaire dans le texte pour énoncer la conception qu'on doit avoir du Coran et donc l'attitude qu'on doit avoir envers lui. Un exemple de l'interaction des différentes stratégies et des outils rhétoriques est le « schéma prophétique » qui, combiné à « l'argument du passé » et à un futur eschatologique, ainsi qu'à un style marquant, conduit à l'expression d'une menace envers quiconque ne reconnaît pas l'authenticité du rôle prophétique de Mahomet, et donc, l'authenticité des récitations qu'il prononce. En définitive, il y a « auto-canonisation » : le Coran est présenté comme étant l'Ecriture sainte possédant le monopole de la communication divine

et l'attitude fortement suggérée est de ne pas contredire cette autorité absolue.

Un dernier point est à souligner. La lecture synchronique du texte a permis de montrer la force et l'omniprésence de l'argumentation autoréférentielle, qui mobilise une grande variété d'éléments, de l'eschatologie aux récits prophétiques, de la description de la nature aux discussions polémiques (réelles ou supposées) avec les opposants de Mahomet. Or, cette argumentation, puisqu'elle est autoréférentielle, consiste en une « argumentation sur soi ». En conséquence, de par la place centrale que prend l'argumentation autoréférentielle dans le texte, il apparait alors que l'argumentation qui cherche à définir le texte fonctionne *en cercle fermé* : le Coran est d'origine divine parce qu'il l'affirme.

Ainsi, si nous revenons à notre question initiale : « Que dit le Coran sur lui-même ? », nous concluons qu'une lecture synchronique de ce discours autoréférentiel du Coran pousse, par une argumentation en cercle fermé, l'auditeur ou le lecteur vers l'adhésion décisive à l'idée que le Coran est une Ecriture revêtue d'autorité divine et qu'elle est la seule.

OUVERTURE : D'AUTRES LIVRES SACRÉS AUTORÉFÉRENTIELS ?

Le discours coranique autoréférentiel, parce qu'il confère au texte sa propre autorité absolue au moyen de trois stratégies argumentatives puissantes, est en contraste, comme le note W. Graham, avec les autres livres considérés comme « Ecritures » mais qui n'ont jamais eu « conscience » d'avoir été des « Ecritures saintes » :

> Typically, the other sacred texts of the world's religions that we call 'scriptures' were not written with any similar consciousness of belonging themselves to a category of texts called 'scripture'. Most if not all great spiritual texts other than the Qur'ān are unconscious of being even potentially 'scripture', for 'scripture' or any analogous concept is usually a category developed ex post facto and then applied to a text or texts that a community has experienced as sacred, and consequently given special treatment.[1]

Nous modérons l'affirmation de W. Graham que les textes bibliques n'auraient pas eu « conscience » d'appartenir à la catégorie des « Ecritures saintes ». En effet certains passages des textes bibliques hébraïques contiennent des versets qu'il est possible d'interpréter comme une autoréférence[2], le plus souvent d'ailleurs à propos d'un autre livre de l'ensemble biblique. Par ailleurs, ensuite, W. Graham mentionne les textes du prophète Mani (216–277 après J.-C.) se posant en « Ecritures », et quelques textes du bouddhisme qui auraient des paroles autoréférentielles, mais pas au point de se dire appartenir à une catégorie d'Ecriture sacrée. Nous y ajoutons les textes hellénistiques de l'Hermès Trismégiste (entre le Ier siècle avant et le IIe siècle après J.-C.)[3]. Sous l'angle de leur discours autoréférentiel, ces textes sont plus proches du Coran que ne l'est la Bible.

La conception manichéenne des Ecritures est particulièrement intéressante : Mani déclare que ses révélations viennent rassembler toutes les

---

[1] GRAHAM, « Scripture and the Qur'ān », *EQ*.

[2] Par exemple la formule mise dans la bouche de Moïse : « Vous n'ajouterez rien à ce que je vous commande et vous n'en retrancherez rien, mais vous garderez les commandements de Yahweh votre Dieu » (Deutéronome 4, 2 ; aussi cf. 13, 1). Cette formule a été considérée comme la « formule du canon » par la tradition, lors du développement de l'idée que le corpus de la Torah est clos une fois pour toute. À ce sujet, cf. LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, pp. 15–16.

[3] CUYPERS, GOBILLOT, *Le Coran*, pp. 63–64.

révélations précédentes. Les livres qu'il a composés deviennent ainsi révélation. Dans un de ces livres, le *Shaburagan*,

> l'auteur commence par affirmer la continuité de la proclamation de la sagesse d'Adam à Mani et finit par se présenter comme le sceau des prophètes.[4]

Et dans les *Kephalaia* ou « chapitres », autre ouvrage écrit par Mani, dont on a découvert une version en Egypte en 1930, on trouve également l'idée que

> Mani a conscience de prendre place dans la lignée des messagers gnostiques comme sceau des prophètes et comme Paraclet envoyé par Jésus.[5]

Mani écrit ainsi :

> Les Ecritures, les Sagesses, les Apocalypses, les paraboles et les psaumes des Eglises antérieures se sont de toutes parts réunis dans mon Eglise à la Sagesse que je vous ai révélée. Comme un fleuve se joint à un autre fleuve pour former un courant puissant, ainsi se sont joints les anciens livres dans mes Ecritures et ils ont formé une grande Sagesse, telle qu'il n'y en a pas eu dans les générations précédentes.[6]

Mani a même attribué

> l'échec de Zarathustra, du Bouddha et de Jésus au fait que ces trois prophètes n'ont pas eux-mêmes rédigé leurs Ecritures.[7]

Selon un autre chercheur, J. van Reeth, « Mani et Muhammad croyaient tous deux que l'Evangile avait été faussé et devait être remplacé »[8]. Il conclut :

> En se référant au Diatessaron comme l'avait fait Mānī avant lui, le Prophète Muḥammad pouvait souligner l'unicité du message évangélique. En outre, il s'inscrivait dans la longue lignée de Marcion [chrétien du IIe s. rejeté comme hérétique], de Tatien [auteur du Diatessaron au IIe s.] et de Mānī. Tous ont voulu (ré)tablir le vrai Evangile de Jésus, afin d'en atteindre le sens original. Ils se croyaient autorisés à faire ce travail d'harmonisation textuelle, parce qu'ils s'assimilaient au Paraclet que Jésus avait annoncé.[9]

Ainsi, les discours autoréférentiels manichéens et coraniques présentent une certaine ressemblance : l'Ecriture en question vient à la suite des autres

---

[4] RIES, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », p. 144.
[5] RIES, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », p. 148.
[6] Texte de Mani, cité par RIES, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », p. 148.
[7] RIES, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », p. 143.
[8] VAN REETH, « L'Evangile du Prophète », n. 20 p. 159, (donnant pour référence SIMON, « Mānī et Muḥammad », p. 135).
[9] VAN REETH, « L'Evangile du Prophète », p. 174.

Ecritures mais les dépasse et les surpasse, et le nouveau prophète qui porte cette Ecriture vient à la suite des autres prophètes et est décrit comme leur « sceau », ce qui signifie implicitement que son message est considéré comme supérieur.

La conception coranique trouve également un écho dans un corpus de la pensée grecque, la révélation de l'*Hermès Trismégiste*, révélation attribuée à la divinité unique, créatrice du monde[10]. S'interrogeant sur les arguments de l'existence de Dieu présents dans le Coran, G. Gobillot note :

> Ce qui frappe le plus ici [dans le Coran], est de trouver cet ensemble d'argumentations dans un texte révélé par la divinité elle-même.

Or, dit-elle, cela est présent dans un corpus révélé, antérieur au Coran, à savoir, dans

> la révélation de l'*Hermès Trismégiste* et les textes qui lui sont apparentés ou se sont trouvés transmis dans sa mouvance, leur point commun étant de présenter des démonstrations de l'existence d'un dieu « révélé » par lui-même. (...) le principe qui unit ce *corpus* est que « seul Dieu parle bien de Dieu », la doctrine d'Hermès étant conçue comme « une parole de Dieu, à la fois créateur du monde et prophète de cette création », donc tout à fait comparable, sur ce point, aux présupposés coraniques. Ceci, bien entendu, si on laisse de côté la question des intermédiaires de la Révélation, l'ange en l'occurrence Gabriel, puis l'homme qui, en islam, est un prophète exclusivement « récitant ».[11]

Ainsi, le discours autoréférentiel du Coran, caractérisé par une « auto-canonisation » qui argumente en cercle fermé, est globalement différent des Ecritures bibliques mais n'en est pas moins proche de certains autres textes sacrés de l'antiquité tardive[12]. Seuls des travaux prenant en considération à la fois le texte coranique dans son argumentation textuelle et les nombreux textes de l'antiquité tardive du Proche-Orient, qu'ils soient juifs, chrétiens, gnostiques, grecs, manichéens ou autres, permettront d'affiner la compréhension des idées apportées par le texte coranique, à la lumière de « l'histoire des idées ».

---

10 CUYPERS, GOBILLOT, *Le Coran*, pp. 63–64.

11 GOBILLOT, « La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte. De l'hellénisme tardif au Coran », pp. 107–108.

12 D'où à notre avis la légitimité des recherches visant à explorer le texte coranique comme texte de l'antiquité tardive, comme par exemple NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, ou encore GILLIOT, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Rappel des présupposés et de la structure de notre recherche

Le choix de l'étude synchronique

Reprenons notre question de départ : « Quelles informations le Coran donne-t-il sur lui-même ? ». Nous avions envisagé deux types d'approches de cette question : une approche *diachronique* (c'est-à-dire prenant en compte de possibles ordres chronologiques d'apparition des versets ou sourates) et une approche *synchronique* du texte (le texte étant vu comme formant un tout, un ensemble). C'est cette dernière approche que nous avons choisi de présenter dans ce livre.

Certes, le défaut de cette approche est qu'elle ne permet pas de saisir s'il y a eu une évolution dans la pensée du ou des « auteur(s) », ou si les idées exprimées peuvent avoir été la conséquence de plusieurs idées consécutives, les unes modérant les autres par exemple : son but n'est pas d'expliquer « pourquoi » ou « comment » un tel texte est apparu historiquement[1]. En revanche, cet angle de travail permet de s'intéresser principalement aux idées apportées par le texte une fois qu'il est canonisé. Ce texte étant attribué à un seul « auteur » par la tradition musulmane – Dieu, ou même, à aucun auteur si le texte est considéré comme incréé et existant de toute éternité auprès de Dieu –, l'approche synchronique est généralement celle pratiquée par les croyants. Ainsi elle permet de mieux saisir la manière dont le texte a été ensuite reçu, mettant en évidence les idées perceptibles pour les lecteurs, auditeurs, exégètes ou hérésiographes qui ont eu accès par la suite à ce texte en tant que livre canonique.

Un élément de l'histoire de la composition du texte se fait néanmoins jour dès à présent. Il nous semble pouvoir affirmer en effet, après avoir constaté une certaine unité dans l'argumentation, que le texte procède *grosso modo* d'une volonté unifiée – qu'il s'agisse de celle d'une seule personne ou d'un groupe de personnes s'étant accordées sur le message

[1] Dans notre futur ouvrage présentant l'approche diachronique de l'autoréférence, ces recherches sur l'histoire de la composition du texte seront abordées.

principal à transmettre via le texte, y compris au moyen de modifications substantielles tardives. Quoi qu'il en soit de l'identité exacte des ou de la personne(s) à la source de cette volonté unifiée, il paraît clair après notre étude que le Coran n'est pas un rassemblement d'éléments divers dû au pur hasard, ni un texte sans but particulier. Bien au contraire. Nous avons pu constater qu'au-delà des détails, le texte défend quelques idées majeures. Certes, une contradiction d'importance est apparue : la coexistence d'une description très positive des Ecritures juives et chrétiennes et de leur disqualification. Cependant, nous avons proposé une hypothèse quant à la raison de ce paradoxe, qui devra être approfondie dans le cadre d'une étude diachronique.

Avant de présenter le bilan de notre approche synchronique de l'autoréférence du Coran, rappelons-en les deux parties constitutives : l'étude du vocabulaire et l'étude des stratégies argumentatives.

Etude du vocabulaire

Une étude synchronique du vocabulaire utilisé pour décrire ce qu'est le Coran a montré que celui-ci est d'abord décrit comme un *texte* et plus particulièrement comme une « Ecriture sainte », une récitation qui est proclamation, un « rappel » et un ensemble de signes de l'action de Dieu. Ensuite, le vocabulaire autoréférentiel décrit aussi le Coran en tant que *phénomène* qui se produit par une « descente » d'auprès de Dieu vers un prophète, par inspiration, qui prend la forme d'une parole que Dieu adresse aux hommes comme message prophétique et qui a un rôle éminemment positif dans la vie des croyants.

Enoncé globalement, ce bilan n'est pas différent du dogme islamique. Mais cette étude du vocabulaire a permis d'une part de distinguer l'utilisation récurrente *d'éléments présents dans le judaïsme et le christianisme*, notamment les concepts d'« Ecriture sainte », de « révélation », de « mission prophétique », ainsi que d'une tonalité de mystère et de sacré conférée à un certain nombre de termes employés dans l'autoréférence. D'autre part il est apparu que le vocabulaire choisi met en avant *l'enjeu de communication* que représente ce Coran : en tant que « signe » et « rappel », son existence appelle une réponse, une attitude particulière, de la part de l'auditeur ou du lecteur.

Etude des stratégies d'argumentation

Ces premiers résultats lexicologiques se trouvent complétés par la mise en évidence des *stratégies d'argumentation* considérées dans une vision

synchronique ; notre enquête a permis d'expliciter la façon dont des éléments implicitement autoréférentiels s'agencent pour former l'image que l'« auteur » du Coran veut donner de celui-ci. Nous avons ainsi exploré tout d'abord le rôle du discours coranique sur l'action de Dieu, que ce soit dans le passé, dans le présent à travers les phénomènes naturels, ou dans le futur à travers l'eschatologie. Puis nous avons abordé la question complexe du rapport entre le Coran et les Ecritures antérieures, telle qu'elle est traitée par le texte coranique lui-même. Enfin, nous avons scruté le discours sur le rôle prophétique de Mahomet, directement lié à la question de l'origine du Coran, ainsi que les passages à tonalité polémique qui concernent ces questions, en lien avec les prophètes du passé. Nous avons ajouté à cela l'étude de l'action souvent implicite de nombreux outils rhétoriques utilisés, notamment les « apartés » imposant une connotation au contenu des passages en fonction d'une très forte polarisation positif/négatif.

De cette double étude du vocabulaire et de l'argumentation se dégagent les caractéristiques centrales du discours autoréférentiel, que nous résumons ci-dessous.

2. Bilan : éléments centraux de l'autoréférence coranique

2.1. *Référence importante au judaïsme et au christianisme*

Il tient de l'évidence que le texte coranique mentionne constamment des éléments issus du judaïsme, du christianisme ou de sectes judéo-chrétiennes. Or, dans le cadre du discours du Coran sur lui-même, un certain nombre de concepts issus du judaïsme et du christianisme sont utilisés comme *référentiels*.

En effet, de notre analyse des stratégies argumentatives, il ressort non seulement que l'image du Coran comme Ecriture que Dieu a fait descendre sur un prophète, apparue lors de l'analyse du vocabulaire, est consolidée, mais aussi que l'argumentation va beaucoup plus loin par l'utilisation de trois types de *référentiels* à partir desquels le Coran se définit :

- un parallélisme avec l'action de Dieu dans la nature, dans le présent, permet au Coran de décrire sa propre venue comme étant dans l'ordre des choses, au milieu des autres manifestations de la toute-puissance de Dieu ; cette toute-puissance s'exprime aussi par le Jugement Dernier et l'exercice du châtiment dans le passé comme dans le futur, ce

Jugement et ce châtiment se trouvant, au moyen du parallélisme, liés à l'attitude adoptée par l'auditeur/lecteur envers le Coran ;
- à la référence au passé est également associée l'utilisation, par le Coran, des Ecritures sacrées antérieures comme référentiels ; par là le Coran se donne leur statut et s'en octroie le monopole ;
- enfin le Coran utilise comme référentiel la mission prophétique des anciens prophètes – elle aussi élément du passé –, mission qui implique l'origine divine du message, pour définir la mission de Mahomet et le message que celui-ci récite.

Plus nos recherches avançaient, plus est apparue centrale l'expression de l'idée d'*origine divine* : de fait, chacun des trois types de référentiels servent à l'affirmer. Plus particulièrement, en lien avec la référence aux Ecritures antérieures, l'origine divine est exprimée notamment à travers l'idée que le Coran est un *kitāb*, terme à entendre comme « Ecriture révélée à la façon judéo-chrétienne ». Ainsi s'est imposé à nous le fait que le discours coranique sur lui-même est avant tout – en cela nous divergeons de la thèse de D. Madigan – un discours qui appelle à concevoir le Coran comme une « Ecriture révélée ». Autrement dit, une Ecriture revêtue d'une autorité divine de la même façon dont, d'après le texte, cette autorité divine serait manifestée et pensée dans un cadre juif et chrétien.

Ces référentiels étant pour la plupart des éléments présents dans le judaïsme et le christianisme environnants, leur utilisation peut être qualifiée en quelque sorte de mimétisme. Par exemple, les Ecritures juives et chrétiennes sont considérées comme détentrices d'un pouvoir, celui qui leur est conféré par leur statut d'Ecritures « révélées par Dieu ». Par mimétisme le nouveau texte s'attribue alors à lui-même ce pouvoir en s'attribuant le statut d'Ecriture « révélée par Dieu ». Le besoin de se définir en utilisant un référentiel, besoin somme toute normal lors du processus de définition d'un nouvel objet, s'est révélé particulièrement central dans l'autoréférence coranique.

Ce besoin réapparaît d'ailleurs dans certains courants de l'islam contemporain, notamment sous la forme du discours sur « l'inimitabilité scientifique du Coran », *al-iʿǧāz al-ʿilmī*, qui témoigne d'un besoin quelque peu hasardeux de raccrocher l'autorité du texte à l'un des éléments contemporains généralement reconnu de nos jours comme source d'autorité et de fiabilité : la science (biologie, géologie, astronomie, etc.). Ce discours développe des raisonnements scientifiques censés prouver que le Coran est d'origine divine et non humaine, notamment à travers l'idée que le Coran apporte des données scientifiques qui auraient été inconnues à l'époque

de Mahomet et qui par conséquent ne pourraient provenir que d'une inspiration divine[2]. Sous couvert de l'étiquette « scientifique », ces raisonnements sont en réalité peu scientifiques et facilement contestables ; qui plus est, ils utilisent une approche très peu respectueuse du style du texte, qui se veut rhétorique avant tout. Par exemple, l'expression « la lune se fend »[3] est utilisée dans le texte coranique de façon rhétorique pour exprimer la violence de l'arrivée de l'Heure Dernière, et non pour décrire un phénomène scientifique comme l'affirment certains ouvrages contemporains. Un livre très largement diffusé dans les milieux croyants mais aussi au-delà[4], publié en 1976 et réédité de nombreuses fois en de multiples langues, est à la fois le témoin et l'un des fondements de ces idées : *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, tout spécialement le chapitre « Le Coran et la science moderne ». La valeur scientifique de cet ouvrage, écrit par Maurice Bucaille, est fort contestable ; des connaissances partielles sont sorties de leur contexte et de leur discipline scientifique pour être mélangées à une argumentation polémique de bas niveau. Notons d'ailleurs un fait qui n'est pas sans intérêt pour notre étude : l'une des priorités d'un tel ouvrage est la disqualification des Ecritures juives et chrétiennes et la justification de l'autorité du Coran ; en ce sens, son enseignement est très fidèle au discours coranique. Si, tout comme cet ouvrage, le discours contemporain sur « l'inimitabilité scientifique du Coran » est fort

---

[2] Parmi de nombreux exemples issus de cet *iʿǧāz ʿilmī* : l'idée que la faille de la lune (cf. Q54, 1) n'a été découverte que récemment par la science alors que le Coran en avait parlé et que Mahomet, de lui-même, n'aurait pas pu voir cette faille sur la lune. Ou encore : l'idée que des scientifiques ont découvert que la Méditerranée ne se mélange pas dans l'Atlantique, mais que les deux mers restent côte à côte sans se mélanger (ou encore, que l'eau d'un fleuve ne se mélange pas immédiatement dans la mer où il se jette), et qu'il s'agirait de ce à quoi le Coran fait référence en mentionnant que Dieu a mis « une barrière entre les deux mers » (cf. Q27, 61). Ou encore, que le fait que le Coran dit que les iniques, lorsqu'ils brûleront en enfer, recevront de Dieu une nouvelle peau au bout d'un certain nombre d'heures afin qu'ils continuent à souffrir de la brûlure (cf. Q4, 56), est une preuve que le Coran est révélé car Mahomet n'aurait pas pu savoir de lui-même, à son époque, qu'au bout d'un certain temps la peau des humains est totalement consumée. Ces informations nous ont été transmises par des étudiants et professeurs d'instituts islamiques, à Damas ; on trouve facilement des exemples similaires dans des ouvrages populaires. À propos des convictions de jeunes musulmans en ce domaine, cf. l'enquête d'E.-M. Zeis, pp. 82–87 (Zeis, *« I have a Very Good Trust in My God ». La construction de la religiosité des jeunes gens sunnites à Beyrouth*, 2009.)

[3] Q54, 1b.

[4] Dans la grande librairie généraliste parisienne visitée en 2008, que nous mentionnions en introduction, ce livre, probablement du fait qu'il est un best-seller religieux, était mis en évidence dans le rayon « Islam/Coran » avec l'indication « absolument indispensable à lire ».

éloigné de la réalité du contenu du texte coranique, il ne l'est pas tellement, en ce sens, de sa logique autoréférentielle.

Par ailleurs, la référence aux Ecritures juives et chrétiennes nous permet-il de penser, comme C. Gilliot par exemple[5], que le texte coranique ait été pensé au départ comme une sorte de «*targum*», c'est-à-dire ici une traduction et adaptation de textes issus du christianisme et/ou du judaïsme? Cette question reste à explorer plus en détail, et une étude diachronique de l'autoréférence permettra de mieux l'aborder.

Une autre question pourrait être soulevée: si le Coran utilise tous ces éléments issus du judaïsme et du christianisme, dans quelle mesure son argumentation est-elle différente de celle présente au sein des textes bibliques? En d'autres termes, puisque le texte utilise en vue de son argumentation divers éléments également présents dans les textes bibliques (eschatologie, rôle des prophètes, manifestation de la puissance de Dieu dans la nature…), l'argumentation dans les textes bibliques est-elle la même, et vise-t-elle à construire une autorité? Sans pouvoir traiter cette vaste question[6], nous pouvons répondre d'une part que les textes bibliques sont d'époques et de styles multiples et ne formaient pas initialement un tout, d'où la difficulté de soutenir l'idée d'unité de leur argumentation. Et surtout, d'autre part, nous pouvons affirmer que ce qui est spécifique au texte coranique, c'est que celui-ci utilise les divers éléments à la seule fin (ou comme but principal) de la construction de sa *propre* autorité (l'autorité du Coran comme texte divin, parallèlement à l'autorité de Mahomet comme véritable prophète).

Ce qui a davantage retenu notre attention est le message central *produit* par l'utilisation des référentiels. En effet, si l'on pousse à son extrémité logique l'utilisation conjointe de tous les référentiels, il devient clair que seule la proclamation muhammadienne est la parole de Dieu, en tant qu'équivalent de l'action de Dieu dans le monde, qu'Ecriture sainte révélée par Dieu, et que message transmis par un prophète. En effet, tous ces référentiels (action de Dieu dans le passé, dans la nature; eschatologie; Ecritures antérieures; missions des prophètes antérieurs) ont pour point commun de concerner

---

5 GILLIOT, «Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque», 2011.

6 Un ouvrage éclairant à ce sujet est certainement celui de Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne* (1958), réédité sous le titre *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* en 1976.

une communication divine existant avant ou hors du Coran. Le discours autoréférentiel « récupère » à son profit ces concepts en s'attribuant le *monopole de la communication divine*.

2.2. *Argumentation toute puissante*

L'autre caractéristique centrale du discours coranique autoréférentiel est le but que son « auteur » semble s'être donné : non seulement affirmer que l'objet « Coran » possède le statut d'Ecriture révélée et le monopole de la communication divine donc l'autorité absolue, mais surtout, en persuader l'auditeur/lecteur.

Ainsi que nous l'avons signalé en conclusion de notre seconde partie, le discours autoréférentiel fonctionne en cercle fermé. Voici la logique qu'il énonce :

> Le Coran vient de Dieu,
> donc ce qu'il dit est vrai.
> Et comme il dit qu'il vient de Dieu et que ce qu'il dit est vrai,
> alors il vient de Dieu.

Donc, selon ce discours autoréférentiel, *le Coran vient de Dieu parce qu'il vient de Dieu.*

Une version parallèle de raisonnement est :

> Le Coran vient de Dieu, donc ce qu'il dit est vrai. Et comme il dit qu'il est apporté par Mahomet et que celui-ci est un véritable prophète, alors cela est vrai : le Coran est apporté par Mahomet véritable prophète. Or un véritable prophète apporte ce qui vient de Dieu, – comme le dit également le Coran, qui dit vrai. Alors, le Coran, apporté par Mahomet véritable prophète, vient de Dieu. Donc le Coran vient de Dieu parce qu'il vient de Dieu.

On pourrait multiplier les exemples en déclinant les divers aspects de l'autoréférence. Ainsi par exemple :

> Le Coran vient de Dieu, donc ce qu'il dit est vrai. Et comme il dit qu'il est une Ecriture sacrée, et qu'il dit qu'une Ecriture sacrée vient de Dieu, alors…, etc.
>
> Le Coran vient de Dieu, … Et comme il dit qu'il contient des signes miraculeux, et que ces signes miraculeux viennent de Dieu, alors…, etc.
>
> Le Coran vient de Dieu, … Et comme il dit qu'il n'est pas une parole humaine, ni de la poésie, etc.

Or, malgré cette circularité, l'argument fonctionne très fortement. Pourquoi ? Parce que ce cercle fermé est comme une spirale : il se renforce à chaque nouveau contact de l'auditeur/lecteur avec le texte. En effet, à chaque lecture entendue par un auditeur (ou effectuée par un lecteur), le

texte impose à cet auditeur/lecteur encore davantage sa propre autorité. Le texte pousse l'auditeur/lecteur à se décider sans tarder et sans hésiter à acquiescer à ce statut d'autorité divine sans concurrence. L'autoréférence est en définitive le fil directeur de tout le texte coranique : la majorité des éléments présents sont mis au service de l'autoréférence. Par exemple, les histoires du passé n'ont leur forme spécifique et différente des versions bibliques que parce qu'elles se mettent au service de la menace de châtiment et du modèle prophétique. Ainsi, en définitive, l'auditeur/lecteur, déjà convaincu par une lecture précédente de l'autorité divine du texte, entend une partie de ce discours qu'il tient d'avance pour vrai. Alors puisque ce discours est presque exclusivement au service de l'autoréférence, le voici à nouveau, et *a fortiori*, persuadé de l'autorité divine du texte.

À cette consolidation de l'autorité divine, scripturaire et prophétique du Coran est associée une *exigence* formulée par le texte : l'auditeur/lecteur n'a le choix qu'entre adhésion et refus de ce statut d'autorité du texte. Parce que le texte utilise la menace, disqualifie l'attitude de refus et met en valeur l'attitude d'adhésion, l'auditeur est fortement incité à choisir celle-ci. L'argumentation autoréférentielle, lue comme un ensemble, exige de l'auditeur/lecteur une adhésion totale au statut qu'elle confère au Coran, qui est un statut d'autorité d'« Ecriture sainte ».

À la question « Pourquoi un tel discours figure-t-il dans le texte ? », nous pensons que les analyses conjointes du vocabulaire et de l'argumentation permettent de répondre clairement que le texte vise à se donner une autorité. Le discours autoréférentiel est un véritable plaidoyer pour une reconnaissance sans faille par l'auditeur/lecteur de l'autorité absolue du texte.

***

Telles sont nos conclusions. Rappelons que notre étude s'est limitée à une lecture la plus proche possible de ce qui est dit textuellement – quand bien même nous avons été obligée par le texte-même à explorer l'implicite et les sous-entendus – et n'a que peu ou pas considéré la possibilité d'une lecture symbolique. Nous espérons que notre travail contribuera à l'approfondissement de la compréhension du texte coranique ainsi qu'à la compréhension de croyances qui, dans une certaine mesure, en découlent. Nous espérons également que notre travail ne sera pas compris comme une attaque envers la foi en l'origine divine du Coran : par notre choix d'utiliser le terme neutre l'« auteur », nous avons laissé le lecteur libre de croire qu'il s'agisse d'un (d') auteur(s) humain(s) ou d'un auteur divin. Avoir démontré que le

Coran est une argumentation puissante qui s'auto-justifie peut être compris, dans le cadre d'un débat sur le plan religieux, tant comme un argument contre l'origine divine que comme une démonstration de la capacité divine à auto-justifier avec force son autorité. Toutefois, situé dans un cadre universitaire, ce travail montre clairement que le texte coranique a été élaboré afin de persuader sans le dire qu'il convient concrètement de se soumettre à l'autorité de celui qui l'énonce, le « prophète Mahomet », ainsi qu'à l'autorité de quiconque se réclame ou de ce texte ou de celui à qui il est attribué – Dieu.

***

BIBLIOGRAPHIE ANNOTÉE

Sources

Al-Qurʾān al-karīm القرآن الكريم, Damas, Maktaba al-ʿilm al-ḥadīṯ, 1422 h./2001, 612 p.

ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fuʾād, *Al-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-qurʾān al-karīm* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم, Beyrouth, Dār al-Andalus, s. d.

Bucaille, Maurice, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 1976, 259 p. (Cf. nos réserves sur cet ouvrage dans notre conclusion, p. 395.)

El-Bouchikhi, Châhid, *Le Coran : Sa nature et Ses attributs*, Paris, Chama, 2003, 76 p.

Faḫr al-Dīn al-Rāzī, Abū ʿAbdullāh Muḥammad b. ʿUmar b. al-Ḥusayn, *Tafsīr al muštahar bi-l-Tafsīr al-kabīr wa Mafātīḥ al-ġayb*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1985, 16 vol. (Commentaire coranique fin XIIe ap. J.-C.)

Al-Ǧawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ. Tāǧ al-luġa wa ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, Beyrouth, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1984, 7 vol. (Dictionnaire de langue, début du XIe s.)

Al-Ḫalīl, Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-ʿayn*, Iran, Muʾassasat dār al-hiǧra, 1409 h., 8 vol. (Dictionnaire de langue, début du IXe s. ap. J.-C.) (*KA*).

Ibn Hišām al-Anṣārī, Ǧamāl al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Yūsuf, *Muġnī al-labīb ʿan kutub al-aġārib*, Beyrouth, Dār al-ǧalīl, 1997, 2 vol. (Grand traité de syntaxe, XIVe s. ap. J.-C.)

Ibn Kaṯīr b. Ḍawʾ, al-Ḥāfiẓ ʿImād al-Dīn Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr ibn Kaṯīr*, Beyrouth, Dār maktabat al-hilāl/Dār al-biḥār, 2004, 4 vol. (Commentaire coranique du XIVe s. ap. J.-C.)

Ibn Manẓūr, Ǧamāl al-Dīn Abū Faḍl Muḥammad ibn Mukarram al-Ifrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-ʿarab*, Beyrouth, Dār iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1300 h., 15 vol. (Dictionnaire encyclopédique de langue arabe, fin du XIIIe s. ap. J.-C.) (*LA*)

Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbdallah al-Maʿāfirī, *Aḥkām al-qurʾān*, Héliopolis, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, s. d. (Commentaire des prescriptions coraniques, XIIe s. ap. J.-C.)

ʿItr, Nūr al-dīn, *Al-Tafsīr wa ʿulūm al-qurʾān*, Damas, Université de Damas, 2002, 391 p.

La Sainte Bible, trad. Ecole biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1961, 1678 p.

Le Coran, Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, par Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad, Vevey, Editions de l'Aire, 2008, 680 p.

Le Coran, trad. par Berque, Jacques, Paris, Albin Michel, 1995, 844 p.

Le Coran, trad. et annoté par Blachere, Régis, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, 748 p.

Le Coran, traduction française et commentaire « d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence et de théologie, les tendances schismatiques et les doctrines hérétiques de l'Islām, et à la lumière des théories

scientifiques, philosophiques et politiques modernes », par Boubakeur, Si Hamza, Paris, Maisonneuve et Larose, 1995, 2131 p.

Le Coran, traduction « fondée sur les textes anciens, validée par les érudits arabes d'aujourd'hui, moderne et compréhensible par tous », par Chebel, Malek, Paris, Fayard, 2009, 742 p.

Le Coran. L'Appel, trad. par Chouraqui, André, Paris, Robert Laffont, 1990, 1426 p.

Le Coran, trad. et annoté par Masson, Denise, Paris, Gallimard, 1967, 2 vol.

Al-Rāġib Al-Iṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn, *Mufradāt alfāẓ al-qur'ān*, Damas, Dār al-qalam, s. d., 1248 p. (Lexique coranique, début XI[e] s. ap. J.-C.)

Al-Suyūṭī, Ǧalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Itqān fī ʿulūm al-qur'ān*, Beyrouth, Dār al-maʿrifa, s. d., 2 vol. (Compilation des sciences coraniques, fin XV[e] s. ap. J.-C.)

Al-Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad Ibn Ǧarīr, *Tafsīr al-qur'ān al-musammā Ǧāmiʿ al-bayān fī-tafsīr al-qur'ān*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, s. d., 13 vol. (Commentaire coranique, X[e] s. ap. J.-C.).

Tantâwî, ʿAlî, *Connaitre l'islâm*, Jedda, Dâr al-Manâra, 2002, 256 p.

Yahya, Harun, *Prendre le Coran comme guide*, Paris, Editions Iqra, 2004, 96 p.

Al-Zamaḫšarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ʿUmar, *Al-Kaššāf ʿan ḥaqā'iq al-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuǧūh al-ta'wīl*, Egypte, Maktaba wa matbaʿa Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-awlādihi, 1982, 4 vol. (Commentaire coranique, XII[e] s. ap. J.-C.).

Al-Zarkašī, Abū ʿAbd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad, *Al-Burhān fī ʿulūm al-qur'ān*, s. l., ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa šurakā'ihi, 1972. (Compilation de sciences coraniques, fin XIV[e] s. ap. J.-C.).

Etudes

Abdel Haleem, Muhammad, *Understanding the Qur'an – Themes and Style*, Londres/New York, I.B. Tauris Publishers, 2001, 228 p. (1[e] édition 1999).

Addas, Claude, « Idrīs », *DC, 2007*.

Ambros, Arne, Prochazka, Stephan, *A concise dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, Reichert, 2004, 384 p.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, 981 p.

Assmann, Aleida et Jan, (éds.), *Kanon und Zensur*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1987, 347 p.

Badawi, Elsaid M., Abdel Haleem, Muhammad, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leyde, Brill, 2008, 1070 p.

Bar-Asher, Meir, « Intercession », *DC*, 2007.

———, « Shuʿayb », *DC*, 2007.

Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edimbourg, Edinburgh UP, 1953. (Réédité par Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, cf. ci-dessous.)

Ben Taïbi, Mustapha, *Quelques façons de lire le texte coranique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2009, 254 p.

Block, C. Jonn, « Philoponian Monophysitism in South Arabia at the Advent of Islam with Implications for the English Translation of 'Thalātha' in Qur'ān 4. 171 and 5. 73 », *Journal of Islamic Studies*, 23 :1 (2012), pp. 50–75.

Boekhoff-Van der Voort, Nicolet, Versteegh, Kees et Wagemakers, Joas (éds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, Leyde, Brill, 2011, 495 p.

Boisliveau, Anne-Sylvie, « "Parole" et "récitation" : aspects du vocabulaire autoréférentiel du Coran », in *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (3–4 Juin 2010)*, Cassuto, Larcher, (éds.), à paraître.

———, « Polemics in the Koran : The Koran's Negative Argumentation over its Own Origin », *Arabica* LX (2013), pp. 131–145.

———, « Approcher un texte fondateur : difficultés, solutions et limites à partir de l'étude du Coran », in Fanlo, (éd.), *Chercher. Objets, méthodes, limites et contraintes*, 2012, pp. 15–24.

———, *« Le Coran par lui-même » : l'autoréférence dans le texte coranique*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, 2010, 580 p.

———, recension de : Urvoy, D. et M.-T., *L'action psychologique dans le Coran*, 2007, in *Bulletin d'Etudes Orientales*, tome LVIII (2009).

———, recension de : Wild, S., (éd.), *Self-referentiality in the Qurʾān*, 2007, in *Studia Islamica*, nº 102/103 (2006), pp. 239–243. (paru en 2009).

———, recension de : Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʾida*, 2007, in *Bulletin d'Etudes Orientales*, tome LVII (2008) ; et en anglais in *Journal of Qurʾanic Studies*, vol. 9.1 (2007), pp. 119–123.

———, recension de : Kropp, M. (éd.), *Results of contemporary research on the Qurʾan. The question of a historio-critical text*, 2007, in *Bulletin d'Etudes Orientales*, LVII (2008).

Boullata, Issa J., (éd.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, Londres/New York, Routledge, 2009, 408 p. (1e éd. 2000).

Böwering, Gerhard, « God and his Attributes », *EQ*, 2002, vol. 2, pp. 316–331.

Bremmer, Jan N., « From Holy Books to Holy Bible : An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity », in Popovic (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, pp. 327–360.

Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 1127 p.

Burrell, David B., « Truth », *EQ*, 2006, vol. 5, pp. 385–389.

Burton, John, « Muṣḥaf », *EI²*.

———, *The Collection of the Qurʾan*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, 273 p.

Carra De Vaux, B., « Indj̲īl » *EI²*.

Cassuto, Philippe, Larcher, Pierre, (éds.), *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (3–4 Juin 2010)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, à paraître.

Chabbi, Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*, Paris, Fayard, 2008, 415 p.

Cohen, Abraham, *Le Talmud*, Paris, Payot, 1991, 650 p.

Colpe, Carsten, « Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons », in Assmann, (éds.), *Kanon und Zensur*, pp. 80–92.

Cook, Michael, Crone, Patricia, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, 268 p.

Crapon De Caprona, Pierre, *Le Coran, aux sources de la parole oraculaire : structures*

rythmiques des sourates mecquoises, Paris, Presses orientalistes de France, 1981, 681 p.

Cuypers, Michel, Gobillot, Geneviève, *Le Coran*, Paris, Le Cavalier Bleu (coll. *Idées reçues*), 2007, 126 p.

Cuypers, Michel, *La composition du Coran* نظم القرآن, Pendé (France), Gabalda et Cie, 2012, 199 p.

———, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʾida*, Paris, Editions Lethielleux, 2007, 453 p.

———, « Structures rhétoriques des sourates 85 à 90 », *Annales Islamologiques*, 35, 2001, pp. 27–100.

———, « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales Islamologiques*, 34, 2000, pp. 95–138.

De Biberstein Kazimirski, A., *Dictionnaire Arabe-Français*, Beyrouth, Librairie du Liban/Paris, Maisonneuve, 1860, 2 vol.

Denny, Frederick M., Taylor, Rodney L., (éds.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, University of South Carolina Press, 1985, 252 p.

De Premare, Alfred-Louis, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004, 143 p.

———, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, 536 p.

De Pury, Albert, « Le canon de l'Ancien Testament », in Römer, Macchi, Nihan, (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2009, pp. 19–41.

Deroche, François, « ʿĀd », *DC*, 2007.

———, « Ṯamūd », *DC*, 2007.

———, *Le Coran*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?), 2005, 128 p.

De Smet, Daniel, « Dhu l-Qarnayn », *DC*, 2007.

———, « Lettres isolées », *DC*, 2007.

———, « Luqmān », *DC*, 2007.

De Smet, Daniel, De Callatay, Godefroy, Van Reeth, J.M.F., (éds.), *Al-Kitāb : La Sacralité du texte dans le monde de l'islam, Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, Acta Orientalia Belgica, 2004, 434 p.

Dichy, Joseph, « Aux sources interprétatives de la rhétorique arabe et de l'exégèse coranique : la non transparence du langage, de la racine /b-y-n/ dans le Coran aux conceptions d'al-Ǧāḥiẓ et d'Ibn Qutayba », in Woerther, (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac, and Arabic Worlds*, 2009, pp. 245–277.

Donner, Fred Mc Graw, « Quranic *furqān* », *Journal of Semitic Studies* LII/2 (Autumn 2007), pp. 279–300.

Dousse, Michel, *Marie la musulmane*, Paris, Albin Michel, 2005, 268 p.

Dupuy, Bernard, « Révélation », *Encyclopaedia Universalis*.

Fanlo, Jean-Raymond (éd.), *Chercher. Objets, méthodes, limites et contraintes*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2012, 164 p.

Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, 208 p. (1e éd. 1980).

Gardet, Louis, « Burhān », *EI*².

Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judentuhume aufgenommen ?*, Bonn, 1833.

GEOFFROY, Eric, « Khadir, le verdoyant », *DC*, 2007.

———, « Sakīna », *DC*, 2007.

GIFFORD, Paul, « Religious authority. Scripture, tradition, charisma », in HINNELS, (éd.), *The Routledge companion to the Study of Religion*, 2007, pp. 379–391.

GILLIOT, Claude, « Mohammed's exegetical activity in the Meccan Arabic lectionary », in SEGOVIA, Carlos and LOURIE, Basil (éds.), *The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom. Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, 2012, pp. 399–425.

———, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2011 (129), pp. 31–56.

———, « The "collections" of the Meccan Arabic lectionary », in BOEKHOFF-VAN DER VOORT, e.a. (éds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, 2011, pp. 105–133.

———, « Des indices d'un proto-lectionnaire dans le "lectionnaire arabe" dit Coran », *CRAI* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belle-Lettres*), 2011 (janvier-mars), pp. 455–472.

———, « Traditional disciplines of Qur'ānic Studies », *EQ*, 2006, vol. 5, pp. 318–339.

———, « Narratives », *EQ*, 2003, vol. 3, pp. 516–528.

———, « Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran », *Arabica*, L (2003/3), pp. 381–393.

———, recension de : RADSCHEIT, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen des Polemikpassagen des Korans*, in *Arabica*, XLVI (1999), pp. 130–131.

———, « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke », *Jerusalem Studies on Arabic an Islam*, 22 (1998), pp. 84–126.

———, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris, Vrin, 1990.

———, « Les débuts de l'exégèse coranique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 58 (1990), pp. 82–100. En anglais in RIPPIN, (éd.), *The Qur'an: Formative Interpretation*, 1999, pp. 1–27.

———, « Deux études sur le Coran », *Arabica*, 30 (1983), pp. 1–37. (Compte-rendu de NEUWIRTH, A., *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, et de LÜLING, G., *Über den Ur-Qur'an*.)

GILLIOT, Claude, LARCHER, Pierre, « Language and Style of the Qur'ān », *EQ*, 2003, vol. 3, pp. 109–135.

GILLIOT, Claude, NAGEL, Tilman (éds.), « Das Propheten *ḥadīṯ*. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, nº 1. (I. Philologisch-Historische Klasse).

GIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988, 448 p.

GOBILLOT, Geneviève, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des *Homélies pseudo clémentines* », in MERVIN, AZAIEZ, *Les études coraniques aujourd'hui. Méthodes, enjeux, débats* (journées d'études organisées par l'IISMM et l'IREMAM, Paris, 26–27 novembre 2009), à paraître.

———, « Apocryphes de l'ancien et du nouveau Testament », *DC*, 2007.

———, « Dualisme », *DC*, 2007.
———, « Hanīf », *DC*, 2007.
———, « Sceau des prophètes », *DC*, 2007.
———, « La démonstration de l'existence de Dieu comme élément du caractère sacré d'un texte. De l'hellénisme tardif au Coran », in De Smet, De Callatay, Van Reeth, (éds.), *Al-Kitāb : La Sacralité du texte dans le monde de l'islam*, 2004, pp. 103–142.
Graham, William A., « Scripture and the Qur'ān », *EQ*, 2004, vol. 4, pp. 558–569.
———, *Beyond the Written Word : Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge, Cambridge UP, 1988, 324 p.
———, « Qur'ān as Spoken Word : An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture », in Martin, (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, 1985, pp. 23–40.
———, « The Earliest Meaning of Qur'ān », in Rippin, (éd.), *The Qur'an. Style and Contents*, 2001, pp. 159–176. Cet article a été originellement publié dans *Die Welt des Islams*, 23–24 (1984), pp. 361–377.
Gril, Denis, « Révélation/inspiration », *DC*, 2007.
———, « Livres saints », *DC*, 2007.
Gwynne, Rosalind W., *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an. God's Arguments*, Londres/New York, Routledge/Curzon, 2004, 251 p.
Halbertal, Moshe, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Cambridge (Massachusetts)/Londres, Harvard UP, 1997, 185 p.
Hartwig, Dirk, Homolka, Walter, Marx, Michael J., Neuwirth, Angelika (éds.), *"Im vollen Licht der Geschischte". Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg, Ergon, 2008, 299 p.
Hawting, Gerald, « Eavesdropping on the heavenly assembly and the protection of the revelation from demonic corruption », in Wild, (éd.), *Self-referentiality in the Qur'ān*, 2006, pp. 25–37.
———, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, 168 p.
Hawting, Gerald R., Shareef, Abdul-Kader A., (éds.), *Approaches to the Qur'ān*, Londres, Routledge, 1993, 336 p.
Hinnels, John R., (éd.), *The Routledge companion to the Study of Religion*, Oxon/New York, Routledge, 2007, 556 p.
Hoffmann, Thomas, *The Poetic Qur'ān. Studies on Qur'ānic Poeticity*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2007, 192 p.
———, « Agonistic Poetics in the Qur'ān : Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'ānic Self », in Wild, (éd.) *Self-referentiality in the Qur'ān*, 2006, pp. 39–57.
Horovitz, J., Firestone, R., « Zabūr », *EI*².
Imbert, Frédéric, « Le Coran dans les graffiti des deux premiers siècles de l'Hégire », in *Arabica*, XLVII (2000), pp. 384–390.
Izutsu, Toshihiko, *God and man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, Keio Institute for Cultural and Linguistic Studies, 1964, 249 p.
———, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran : a Study in Semantics*, Chicago, Kazi Publications, 2000, 275 p. (1e éd. 1959).

JASTROW, Marcus, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York, The Judaica Press, 1985, 1736 p.

JEANDILLOU, Jean-François, *L'analyse textuelle*, Paris, Armand Colin, 1997, 192 p.

JEFFERY, Arthur, « The Qur'ān as Scripture », *The Muslim World*, XL (1950), pp. 41–55, 106–134, 185–206, 257–275. (Ces articles ont été rassemblés en un ouvrage : *The Qur'ān as Scripture*, New York, Russel F. More Company, 1952, 103 p.)

———, « Āya », *EI*².

———, *The Foreign vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, Oriental Institute, 1938, 311 p. (réédition : Leyde, Brill, 2007, 314 p.)

JOHNS, Anthony H., (éd.), *International Congress for the Study of the Qur'an, Australian National University, Canberra, 8–13 May 1980*, Canberra, Australian National University, 1981, 186 p.

JOHNS, Anthony H., « The Qur'an on the Qur'an », in JOHNS, (éd.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, 1981, pp. 1–8.

JOMIER, Jacques, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Paris, Cerf, 1996, 239 p.

Journal of Qur'anic Studies, Edimbourg, Edinburgh UP. (édité par le *Center for Islamic Studies, School of Oriental and African Studies* de l'Université de Londres).

KILTZ, David, « On qur'anic *furqān* and the internal theological chronology of the Qur'ān », communication lors du *World Congress for Middle-Eastern Studies*, Barcelone, 20 juillet 2010, à paraître.

KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leyde, Brill, 2001, 2 vol.

KROPP, Manfred, (éd.), *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text*, Beirut, Orient-Institut der DMG/Würzburg, Ergon Verlag, 2007, 198 p.

LARCHER, Pierre, « Le mot ḥadīṯ vu par un linguiste », in GILLIOT, NAGEL (éds.), « Das Propheten *ḥadīṯ*. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung », 2005.

———, « Coran et théorie linguistique de l'énonciation », in *Arabica*, XLVII (2000), pp. 441–456.

LAZARUS-YAFEH, Hava, « Tawrāt », *EI*².

LEVINSON, Bernard M., *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, 2005, 103 p.

LEWIS, B., MENAGE, V.L., PELLAT, Ch., SCHACHT, J., e.a. (éds.), *Encyclopédie de l'Islam, deuxième édition*, Leyde, Brill/Paris, Maisonneuve et Larose, 1971. (En anglais : BEARMAN, P., BIANQUIS, Th., BOSWORTH, C.E., VAN DONZEL, E., HEINRICHS, W.P., (éds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Leyde, Brill, 2009.)

LORY, Pierre, « Madyan », *DC*, 2007.

———, « Moïse », *DC*, 2007.

LORY, Pierre, recension de : ABDEL HALEEM, *Understanding the Qur'an – Themes and Style*, in *Studia Islamica*, 94 (2002).

LÜLING, Günter, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen, Verlagsbuchhandlung H. Lüling, 1974, 554 p. (Il existe une édition révisée en anglais : *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery of reliable Reconstruction of a comprehensive pre-islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations*,

Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2002, 580 p. Cf. également le compte-rendu de C. Gilliot, « Deux études sur le Coran ».)

Luxenberg, Christoph, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, Ein Beitrag zur Entschlüsselung des Koransprache*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2007, 356 p. (1ère éd. 2000). Cf. également le compte-rendu de C. Gilliot, "Langue et Coran".

McAuliffe, Jane Dammen, (éd.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, Cambridge UP, 2006, 348 p.

———, (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001–2006, 6 vol.

McAuliffe, Jane Dammen, Walfish, Barry D. and Goering, Joseph W. (éds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford, 2003.

MacDonald, D.B., Calverley, E.E., « Ḥaḳḳ », *EI*.

MacDonald, D.B., « Kalima », *EI*².

Madigan, Daniel A., « The Limits of Self-referentiality in the Qur'ān », in Wild, (éd.), *Self-referentiality in the Qur'ān*, 2006, pp. 59–69.

———, « Revelation and Inspiration », *EQ*, 2004, vol. 4, pp. 437–448.

———, « Book », *EQ*, 2001, vol. 1, pp. 241–251.

———, « Criterion », *EQ*, 2001, vol. 1, pp. 486–487.

———, *The Qur'ān's self-image : writing and authority in Islam's scripture*, Princeton, Princeton UP, 2001, 236 p.

Martin, Richard C., (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, University of Arizona Press, 1985, 243 p.

Masson, Denise, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris, 1958, 829 p. (Cet ouvrage a été complété et réédité sous le titre *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, 821 p.)

Mervin, Sabrina, Azaiez, Mehdi, *Les études coraniques aujourd'hui. Méthodes, enjeux, débats*, (journées d'études organisées par l'IISMM et l'IREMAM, Paris, 26–27 novembre 2009), à paraître.

Meynet, Roland, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, Cerf, 1989, 347 p. (Une 2e édition revue et corrigée est disponible sur le site www.unigre.it.)

Meynet, Roland, Pouzet, Louis, Farouki, Nayla, Sinno, Ahyaf, *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, Cerf, 1998, 347 p. (Une version arabe existe : *Ṭarīqat al-taḥlīl al-balāġī wa-l-tafsīr, taḥlīlāt nuṣūṣ min al-kitāb al-muqaddas wa min al-ḥadīṯ al-nabawī al-šarīf*, Beyrouth, Université St-Joseph/Dār al-mašriq, 1993, 306 p.)

Mingana, Alphonse, « Syriac influence on the style of the Kuran », *Bulletin of the John Rylands Library*, 11 (1927), pp. 77–98.

Mir, Mustansir, « The *sūra* as a unity. A twentieth century development in Qur'ān exegesis », in Hawting, Shareef, (éds.), *Approaches to the Qur'ān*, 1993, pp. 211–224.

Müller, F. Max, *The Sacred Books of the East*, Oxford, Clarendon Press, 1879, 50 vol.

Nagel, Tilman, *Der Koran : Einführung, Texte, Erläterungen*, Munich, C.H. Beck, 1991, 371 p.

Neuwirth, Angelika, Sinai, Nicolai, Marx, Michael, (éds.), *The Qur'ān in Context.*

Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Leyde, Brill, 2010, 740 p.
NEUWIRTH, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010, 859 p.
———, « Referentiality and Textuality in *Sūrat al-Ḥijr*. Some Observations on the Qurʾānic "Canonical Process" and the Emergence of a Community », pp. 143–172, in BOULLATA, (éd.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, 2009, pp. 143–172.
———, « "Oral Scriptures" in Contact. The Qurʾānic Story of the Golden Calf and its Biblical Subtext between Narrative, Cult, and Inter-communal Debate », in WILD, (éd.), *Self-referentiality in the Qurʾān*, 2006, pp. 71–91.
———, « Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. A propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », HERZOG, Thomas (trad.), *Arabica*, 47 (2000), pp. 194–229. (Le titre original est : « Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederausflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus », in WILD, (éd.), *The Qurʾān as Text*, 1996, pp. 69–105.)
———, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin/New York, De Gruyter, 1981, 433 p. (Réédité en 2007. Cf. également le compte-rendu de C. Gilliot, « Deux études sur le Coran ».)
NICKLAS, Tobias, « « The Words of the Prophecy of this Book » : Playing with Scriptural Authority in the Book of Revelation », in POPOVIC (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, 2010, pp. 309–326.
NÖLDEKE, Theodor, *Geschichte des Qorans*, 1860. (Révisé par SCHWALLY, Friedrich, BERGSTRÄSSER, Gotthelf, PRETZL, Otto, Leipzig, 1909–1938. Réédité à Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2002, en un seul volume. Traduction anglaise par Wolfgang H. Behn, Leyde, Brill, 2013, c. 600 p.)
OLERON, Pierre, *L'argumentation*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, 126 p.
O'SHAUGHNESSY, Thomas, *The Koranic Concept of the Word of God*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1948, 71 p.
PARET, Rudi, « Furḳān », *EI*².
———, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Qom, Ansariyan Publication, 1981, 555 p.
PREGILL, Michael E., « The Hebrew Bible and the Qur'an : The Problem of the Jewish 'Influence' on Islam », *Religion Compass*, 1/6 (2007), pp. 643–659.
POPOVIC, Mladen (éd.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leyde/Boston, Brill, 2010, 394 p.
RADSCHEIT, Matthias, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen des Polemikpassagen des Korans*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996, 117 p.
REEVES, John C., (éd.), *Bible and Qurʾān : Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, 245 p.
RETSÖ, Jan, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, Londres/New York, Routledge Curzon, 2003, 684 p.
REYNOLDS, Gabriel Said, (éd.), *The Qurʾān in its Historical Context*, Londres/New York, Routledge, 2008, 294 p.

Ries, Julien, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », in De Smet, De Callatay, Van Reeth, (éds.), *Al-Kitāb : La Sacralité du texte dans le monde de l'islam*, 2004, pp. 143–153.
Rippin, Andrew, « Āya », *EI*[3].
———, (éd.), *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Oxford, Blackwell, 2006, 560 p.
———, (éd.), *The Qur'an : Style and Contents*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2001, 400 p.
———, (éd.), *The Qur'an : Formative Interpretation*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1999, 305 p.
———, (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, Clarendon Press, 1988, 334 p.
———, « The Qur'ān as Literature : Perils, Pitfalls and Prospects », *Bulletin of the British Society for Middle-Eastern Studies*, Vol. 10 n°1 (1983), pp. 38–47.
Robinson, Chase F., « Warner », *EQ*, 2006, vol. 5, pp. 459–461.
Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an : a contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2003, 332 p.
Römer, Thomas, Macchi, Jean-Daniel, Nihan, Christophe (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, 902 p.
Rubin, Uri, « Prophets and Prophethood », *EQ*, 2004, vol. 4, pp. 289–307.
Sarfati, Georges-Elia, *Eléments d'analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2005, 128 p.
Schmidtke, Sabine, « Pairs and Pairing », *EQ*, 2004, vol. 4, pp. 1–9.
Schœler, Gregor, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002, 184 p.
Segovia, Carlos, Lourié, Basil (éds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom. Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway NJ, Gorgias Press, 2012, 452 p.
Simon, R., « Mānī et Muḥammad », *JSAI* 21, 1997, p. 135.
Sinai, Nicolai, « Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization », in Wild, (éd.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, 2006, pp. 103–134.
Smith, Wilfred Cantwell, « The True Meaning of Scripture : An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an », *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), pp. 487–505.
Sokoloff, Michael, *A Syriac Lexicon*, Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns/Piscataway (New Jersey), Gorgias Press, 2009, 1688 p.
———, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan, Bar Ilan UP/Baltimore et Londres, The Johns Hopkins UP, 2002, 1582 p.
———, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan, Bar Ilan UP, 1992, 823 p.
Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, G. Olms, 1961, 509 p. (1e éd. 1931).
Toelle, Heidi, *Le Coran revisité. Le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, Institut Français de Damas, 1999, 288 p.
Urvoy, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran*, Paris, Cerf, 2007, 104 p. (Cf. aussi notre compte-rendu.)
Urvoy, Marie-Thérèse, « Versets sataniques », *DC*, 2007.

———, « De quelques procédés de persuasion dans le Coran », *Arabica*, XLIX (2002), pp. 456–476.

Vaganay, Léon, Amphoux, Christian-Bernard, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986, 300 p.

Van Bladel, Kevin, « The *Alexander Legend* in the Qurʾān 18 :83–102 » in Reynolds, (éd.), *The Qurʾān in its Historical Context*, 2008, pp. 175–203.

Van Reeth, Jan M.F., « L'Evangile du Prophète », in De Smet e.a. (éds.), *Al-Kitāb : La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, 2004, pp. 155–174.

Von Grunebaum, G.E., « Bayān », *EI*².

Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Oxford UP, 1978, 157 p.

———, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford/Londres, Oxford UP, 1977, 256 p.

Watt, Montgomery, *Bell's Introduction to the Qurʾān*, Edimbourg, Edinburgh UP, 1977, 258 p.

Weil, Gustav, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld, 1844.

Welch, A.T., Paret, R., Pearson, J.D., « al-Ḳurʾān », *EI*².

Welch, A.T., « Sūra », *EI*².

Wensinck, Arent Jan, Rippin, A., « Waḥy », *EI*².

Wensinck, Arent Jan, « Idrīs », *EI*.

———, « Lawḥ » *EI*².

Wigoder, Geoffrey, (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, 1635 p.

Wild, Stefan, « Lost in Philology ? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis », in Neuwirth, Sinai, Marx, (éds.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, 2010, pp. 625–648.

——— (éd.), *Self-Referentiality in the Qurʾān*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, 169 p.

———, « Why self-referentiality ? », in Wild, (éd.), *Self-Referentiality in the Qurʾān*, 2006, pp. 1–24.

———, « An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qurʾānic Revelation », in Wild, (éd.), *Self-Referentiality in the Qurʾān*, 2006, pp. 135–157.

———, « The Self-Referentiality of the Qurʾān : Sura 3 :7 as an Exegetical Challenge », in McAuliffe, e.a. (éds.), *With Reverence for the Word : Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, 2003, pp. 422–436.

———, « 'We Have Sent Down to Thee the Book with the Truth …' : Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of *Nuzūl, Tanzīl* and *Inzāl* », in Wild, (éd.), *The Qurʾān as Text*, 1996, pp. 137–153.

———, (éd.), *The Qurʾān as Text*, Leyde, Brill, 1996, 298 p.

Woerther, Frédérique, (éd.), *Literary and Philosophical Rhetoric in the Greek, Roman, Syriac, and Arabic Worlds*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2009, 328 p.

Yahia, Mohyddin, « Signes », *DC*, 2007.

Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic*, Leyde, Brill, 2002, 652 p.

Zebiri, Kate, « Polemic and Polemical Language », *EQ*, 2004, vol. 4, pp. 114–125.

Zeis, Eva-Maria, *« I have a Very Good Trust in My God ». La construction de la religiosité des jeunes gens sunnites à Beyrouth*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2009, 123 p.

Ressources internet

www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/de/Startseite
www.fabula.org/atelier.php?Les_relations_transtextuelles_selon_G._Genette
www.brillonline.com
www.unigre.it
www.universalis-edu.com.

INDEX DES REFERENCES CORANIQUES

(Numéros de sourate et verset(s) suivis de la page).

INDEX THÉMATIQUE